الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة أبي بكر بلقايد / تلمسان
كلية الآداب واللغات
قسم اللغة العربية وآدابها

أثر الذوق الصوفي في الثراء اللغوي والأدبي

رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في علم الدلالة

إعداد الطالب: ميلود عزوز

إشراف الأستاذ الدكتور: محمد عبّاس

أعضاء لجنة المناقشة:

أ. د بومدين كروم	أستاذ التعليم العالي	جامعة تلمسان	رئيسا
أ. د محمد عباس	أستاذ التعليم العالي	جامعة تلمسان	مشرفاً ومقرراً
أ. د زين الدين مختاري	أستاذ التعليم العالي	جامعة تلمسان	عضواً مناقشاً
أ. د بلحاج كاملي	أستاذ التعليم العالي	جامعة بلعباس	عضواً مناقشاً
د. محمد سعيدي	أستاذ محاضر "أ"	جامعة مستغانم	عضواً مناقشاً
د. محمد بلحسين	أستاذ محاضر "أ"	المركز الجامعي تيسمسيلت	عضواً مناقشاً

السنة الجامعية: 1433 هـ/ 1434 هـ - 2012 م/ 2013 م

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر و عرفان

أشكر الشكر الجزيل أستاذي أ.د محمد عباس على حسن متابعته و توجيهه و نصحه.

كما أشكر أستاذي وأخي أحمد بوزيان على مرافقته المنهجية لهذا العمل منذ أن كان فكرة إلى أن استوى على هذه الشاكلة...

و أشكر الأستاذ د.غانم حنجار على قراءته الدقيقة لهذه الرسالة و تصحيحه لما ورد فيها من أخطاء منهجية و لغوية و معرفية...

كما أشكر السادة أعضاء لجنة المناقشة على تجشمهم عناء قراءتها و إبداء الملاحظات حولها...

إهــــداء

إلى روح والدي الذي رحل و لم ترتسم صورته في ذاكرتي...

إلى الأم التي ولدت و إلى الأم التي ربت...

إلى عائلتي الصغيرة و الكبيرة...

إلى قرة عيني محمد عبد الإله...

أهدي ثمرة هذا الجهد.

مقدمـــــة

مقدمة:

بسم الله الرحمن الرحيم، و الصلاة و السلام على أشرف المرسلين، سيدنا محمد النبي الأمي وعلى آله و صحبه أجمعين أما بعد:

فتعود علاقتي بالبحث في الخطاب الصوفي زمن انشغالي بالبحث في مشروع الماجستير بمتابعة الأستاذ المشرف محمد عباس، حيث كانت إشكالية الموضوع آنذاك تعالج " المصطلح الصوفي " من خلال الفروق الدلالية بين أهل التصوف إذ انتهيت إلى نتيجة مفادها أن هذا التباين في دلالة المصطلح سببه الذوق الذي يسترفد منه الصوفي جمله وعباراته و أشعاره، متجاوزاً الجمل المنطقية و العبارات العقلية، بل يغوص إلى الباطن فتأتي لغته مفارقة للمعايير السائدة في اللسان العربي، فكانت هذه النتيجة من أهم البواعث التي يسَّرت أمامي سبيل البحث و الدراسة في هذا الموضوع المتواضع الموسوم بـ: **" أثر الذوق الصوفي في الثراء اللغوي والأدبي"**.

لقد ارتكزت التجربة الصوفية في بناء نظامها المعرفي على لغة متميزة تختلف اختلافا جذريا عن اللغة الفلسفية العقلانية، وعن اللغة الفقهية المباشرة، فالصوفي اعتمد على تفجير القوالب اللغوية المعتادة في الثقافة العربية مؤسساً خطاباً يسبح على الأطر اللغوية التي تكدَّست عبر الاستعمال المألوف و قد أدى هذا التصرُّف إلى إنهاك هذا المخزون و تعطيل الحيوية اللغوية التي من شأنها التفاعل مع حركية الفكر وإبداعيته.

فاللغة الصوفية تؤسس لنمط جديد من القول، تتحرر فيه اللغة من قبضة التفرُّد إلى فضاء التعدُّد، وتنأى عن الاستعمال المتداول لأساليب القول التي رسَّمتْها عقلية الاتِّباع بما تمليه اللغة المعيارية المقيّدة بسلطان المنطق، و بهذا التصوُّر أخرج الصوفية اللغة من كينونتها و ثبوتها ، عبر إعادة صياغة مفاهيم جديدة عن اللغة بكل متسوياتها بدءً من النقطة و الحرف والكلمة المفردة [المصطلح] و انتهاءً بالنسيج اللغوي الذي شكَّل قصائد صوفية فارقت المعيار و القالب و المنوال، وأسَّست للاختلاف الذي يعوِّل على مفارقة نظام المعرفة الصوفي القائم على عرفان القلب و وارداته، بخلاف نظام العقل القائم على برهانه وأدلته، ذلك أن هذه اللغة محدودة التعبير عن المعاني الذوقية التي يتعاطاها الصوفية في أحوال وجدهم وشطحاتهم ونشواتهم، وليس لهم إلا لغة الرمز والإشارة يومئون بها إيماءً إلى تلك اللطائف التي لا يدركها على حقيقتها إلا من ذاق مذاق القوم و جرَّب أحوالهم، فكأن هذا النمط من القول يقصد

فعلا التحرُّر من هيمنة سلطة أحادية اللغة و الفكر، و التحليق في فضاء الخيال الرحب الذي تنطلق منه المعرفة الصوفية.

إن اللغة التي سعى الصوفيّ إلى استنساخها تحمل صفات اللغة المعيارية ذاتها و تزيد عليها صفات تجربته الروحية، حتى تتمكّن من مقاربة لطائفه و مواجيده، و تدخل مجال العرفان الذي دخله الصوفيّ، فقد تعامل الصوفية مع اللغة بما أملته تجاربهم الروحية فبدا لهم ثمة علاقة بين اللغة و الوجود، بل رأوا الوجود إنما هو في الأصل كلمات الله، باعتبار أن كل موجود نشأ و تكوَّن بفعل الأمر"كن".

تسعى محاولتنا هذه إلى ردّ الاعتبار إزَّاء تراث مطمور سيَّجَتْه ذهنية قامت على قَبول ما صِيغَ على المنوال و القالب و المثال، و رفض ما خالف السائد المعتاد، واضعة حدًّا للتمايز والتنويع فارضة منطق التجانس، و من هنا أعلت هذه النظرة من شأن المعيار فصار هو الأصل و الحاكم و الشاهد، والمرجع والنموذج.

إن قراءة الأشكال التعبيرية التي تنتجها الذائقة الصوفية لا يستقيم إلا باكتشاف المنابع التي صدرت عنها تلك الأشكال التعبيرية و بدون هذا لا يمكن استكناه المعاني الخفية التي تختفي وراء العبارة، فالغموض الذي طبع الخطاب الصوفي مردُّه إلى عوامل ذاتية داخلية ناتجة عن رغبة الصوفية في ستر معرفتهم خشية منهم أن تشيع هذه المعرفة فيمن ليس من أهلها، وخوفاً من علماء الظاهر، و بخاصة مع المحنة التي حدثت للحلاج و أمثاله، فضلاً عن عوامل أخرى يمكن إجمالها تحت مسمى " التراكمات الأنطولوجية " التي طبعت الفكر الصوفي و ذلك بقراءته من خارج المنابع التي صدرت عنها.

لقد وقف الكثير من الباحثين على الخطاب الصوفي محاولين قراءته و محاورة نصوصه في ضوء مناهج البحث الحديثة، و لعلَّ ما قدَّمه الباحث منصف عبد الحق في كتابه : الكتابة و التجربة الصوفية كفيل بأن يميط اللثام عن الكثير من أسئلة المعنى في ذلك الخطاب ، يضاف إلى هذا المجهود البحث الذي قدَّمته الباحثة سعاد الحكيم في كُتُبِها و لاسيما: ابن عربي و مولد لغة جديدة, الذي وقفت فيه على المنابع التي تشكَّت منها لغة ابن عربي، فكل هذه الجهود و غيرها كفيلة بأن تقدم قراءات واعية للخطاب الصوفي إذا استغلت أطروحاتها بشكل موضوعي.

و عقب هذا تأتي دراستنا للغة التصوف ضمن البحث عن المنابع التي شكَّلت لغة الخطاب الصوفي و منحتْه هذه الخصوصية التعبيرية من التفرُّد و التميُّز، فكان الإشكال يحوم حول إمكانية قراءة الخطاب الصوفي مع تنوُّع أشكاله التعبيرية- شعراً و نثراً و معجماً - وفق المعطيات التي ورثناها عن الأسلاف (القراءة الموجهة)، و هل ثمة إمكانيات أخرى لقراءة هذا الخطاب؟ و ما هي الأسس المنهجية

التي بنى عليها الصوفية لغتهم الخاصة للتعبير عن مواجيدهم و لطائفهم؟ و ما طبيعة هذا الغموض الذي يكتنف الخطاب الصوفي؟

و لأجل الإجابة عن الإشكالية اقترح البحث خطة هذا تفصيلها :

قسَّمْتُ الرسالة إلى مدخل و خمسة فصول يحاول كل فصل الإجابة عن انشغال، فكان المدخل الموسوم بـ "**التأسيس المعرفي لمفهوم الذوق في التراث العربي** " يحاول التقرُّب من مفهوم الذوق باختلاف المرجعيات، بدءً من الدلالة المعجمية و مروراً بالتصوُّرات النقدية و البلاغية، وانتهاءً إلى المفاهيم الصوفية ليتسنى لي الوقوف على تصورات كل فريق بشأن الذوق و دلالته.

أما الفصل الأول الموسوم بـ" **المعرفة الصوفية: من عجز الأجهزة الإدراكية إلى حقيقة الإدراكات الخيالية** " فقد كان يقترب من طبيعة المعرفة الصوفية المؤسسة على واردات القلب بخلاف النظم المعرفية الأخرى التي راجت مقولاتها في الثقافة العربية الإسلامية، ووقفت في المبحث الثاني منه على الخيال الصوفي الذي أمد الصوفية بمعارف و إدراكات لم يتوصل إليها العقل بآلته المحدودة، و هو الأمر الذي جعل الثقافة الإسلامية تهوّن من شأنه على عكس النظرة الصوفية إليه.

و انتقلت في الفصل الثاني المعنون بـ: **"الكتابة و اللغة في تصوُّر العرفان الصوفي"** محاولاً الوقوف عند مفهوم الكتابة في الفكر الصوفي، و في المبحث الثاني عالجت خصوصية الحرف في العرفان الصوفي، و كيف يربط الصوفية بينه و بين الوجود، و لم أقف مطوَّلاً عند الإشاراتو القراءات الفلكية للحروف لأن موضوع البحث في لغة التصوف وليس في الشؤون الفلكية ذات الاختصاص بالتنجيم و عالم الجن والطلاسم ، و إنما وقفت على تأملات الصوفية للحروفو تفريقهم بين الحروف الدنيا و الحروف العليا، وقراءاتهم العرفانية لأشكال الحروف.

أما الفصل الثالث الموسوم بـ "**المصطلح الصوفي بين التشظيات الدلالية و قصور المعجم**" فقد بحثت فيه عن المنابع الفكرية و الأصول النظرية للمصطلحات الصوفية، وتوقفت عند إشكالية تباين دلالة المصطلح الصوفي من متصوف إلى آخر، و انتقلت في الفصل الرابع إلى الوقوف على الفكرة الخاصة بـ: **"الشطح الصوفي بين انفتاح الرؤيا و انسداد اللغة"**، ناقشت فيه اللغة الصادرة عن أحوال الصوفية لحظة الكشف و الانخطاف و غياب رقابة العقل، وقدَّمت بعض النماذج من لغة الشطح الصوفي من حيث تقريب دلالتها بقراءة تأويلية من قبل بعض الصوفية وبعض الباحثين. أما الفصل الخامس و الأخير فقد اجتهدت في عنونته بـ " **الكثافة الإيحائية للرموز الصوفية** " حيث عالجت فيه الدواعي المعرفية لتوظيف الصوفية للرموز و وقفت عند تفرُّد كل صوفي بمعجمه الرمزي و رؤيته الذاتية له،

فهو لا يشترك في التصوُّر مع الصوفية و هذا ما حرَّر الرمز من قبضة التفرُّد إلى فضاء التعدُّد. وختمت البحث بخاتمة أودعت فيها جملة من النتائج التي توصَّلتُ إليها.

أما المنهج الذي اعتمدته في هذه الدراسة فهو المنهج الوصفي، واستعنت في بعض الفترات بـ المنهج التاريخي حينما وقفت عند المنابع الفكرية لمنظومة المصطلحات الصوفية إذ كانت دلالتها في المعجم اللغوي و الفلسفي و الفقهي تدل على دلالة بعينها و لما انتقلت إلى حقل التصوف أفرغت من دلالتها الأصلية و شحنت بدلالة صوفية جديدة و هذا التغير الدلالي خضع للتطور التاريخي.

كما استعنت بالكثير من الكتب الصوفية المصدرية و البحوث الأكاديمية المتخصصة في الخطاب الصوفي و لم أجد عناء في الحصول عليها كالرسالة القشيرية لأبي القاسم القشيري، و التعرف لمذهب أهل التصوف لأبي بكر الكلاباذي، و اللمع في تاريخ التصوف لأبي نصر السراج الطوسي، و عوارف المعارف للسهروردي، و الفتوحات المكية لمحي الدين بن عربي، أما الكتب الحديثة فقد ركزت على كتاب أبعاد التجربة الصوفية لصاحبه منصف عبد الحق، و كتاب الفكر الصوفي في إفريقية للباحث محمد الكحلاوي، و كتاب التصوف الإسلامي من الرمز إلى العرفان للباحث محمد بن بريكة، أما الرسائل الجامعية فقد استفدت بشكل كبير من رسالة الدكتوراه:" شعرية الخطاب الصوفي في الموروث العربي" للباحث أحمد بوزيان التي وجدت فيها وفرة في المادة العلمية ووجهتني بشكل مباشر إلى مكتبة البحث، كما وجدت في رسالة الدكتور بومدين كروم الموسومة بـ "أبو لحسن الششتري حياته و شعره "الكثير من القضايا المعرفية المتعلقة بموضوع البحث.

أما صعوبات البحث فلم تكن في قلة المصادر و المراجع بل كانت في كيفية التعامل مع المادة المعرفية التي شحنت بها هذه الكتابات و بخاصة ما تعلَّق منها بالكتابة العرفانية التي ينغلق فيها المعنى إلى حد الغموض.

و في الختام أتقدَّم بشكري الجزيل و عرفاني الصادق إلى أستاذي الفاضل أ.د محمد عباس الذي شرَّفني بتأطيره هذا العمل المسترسل من الماجستير إلى الدكتوراه بنفس طويل، تجلى منه الصبر، والنُّصح، والحرص على تحقيق الأفضل وفق ما تقتضيه شروط الموضوعية، في إطار البحث الأكاديمي المتخصِّص.

ومن ثم أقرُّ له بالفضل التام عليَّ و على أمثالي ممَّن تابعهم و رعاهم بحسِّه، و سمعه، و إشارته، وأبقى في الأخير مديناً له بما قدَّم عاجزاً عن إسداء ما يستحقُّ من الرد الجميل، و لكن حين أعلم أنني قد أودعت جملة إقراري بجميل صنيعه إلى من هو أقدر على جزاء خلقه من المحسنين، أحسب أنني قد أديت واجب الشكر لمن هو أهله.

أما أستاذي د.أحمد بوزيان فله علي كبير الفضل، فقد نصح و أعان و وجَّه و أمدَّني بالفكرة والرأي، فلا أملك إلا الدعاء له بقبول سعيه...

كما لا يفوتني أن أذكر فضل أخي الدكتور غانم حنجار الذي لم يبخل عليَّ بتوجيهاته وتصويباته المنهجية التي لولاها لما استقام هذا البحث على هذه الشاكلة، فجازاهم الله عني كل خير.

الطالب: ميلود عزوز

تلمسان في : 24 ربيع الأول 1434هـ

الموافق لـ 16 جانفي 2013

المدخل

الذوق بين التصوُّر المعياري و العرفان الصوفي

المبحث الأول:الذوق في المعاجم العربية

المبحث الثاني: الذوق في التراث البلاغي و النقدي

المبحث الثالث:الذوق في التراث الصوفي

1/ الذوق في المعاجم اللغوية:

تشترك جلُّ المعاجم العربية, قديمها وحديثها, في أن مفهوم الذوق مرتبط بالأمور الحسية التي تفرِّق بين الحُسْنِ و القُبْح ، ولعلَّ ما يدعم هذا الرأي ورود مادة " ذوق في كل المعاجم العربية بما يعزز ملكة الإحساس بالجمال"[1].

و سنحاول أن نقترب من الدلالة المعجمية للفظ الذوق في بعض المعاجم اللغوية.

ففي معجم مقاييس اللغة:

قال أحمد بن فارس (ت 395هـ): "ذوق: الذال و الواو و القاف أصل واحد، و هو اختبار الشيء من جهة تطعُّم، ثم يشتقُّ منه مجازاً ....و في كتاب الخليل: كل ما نزل بإنسان من مكروه فقد ذاقه[2]".

أما في أساس البلاغة : فقد ذكر أبو القاسم محمود الزمخشري (ت 538هـ) ما نصه: " ذقت الطعام، وتذَوَّقْتُه شيئاً بعد شيء، وهو مرُّ المذاق، ومن المجاز: ذقت فلاناً، وذقت ما عنده،... وهو حسن الذوق للشعر إذا كان مطبوعاً عليه، وما ذقت اليوم في عيني نوماً. وذاق القوس: تعرّفها ينظر ما مقدار إعطائها. " [3]

ربط الزمخشري بين الذوق الحسي المخصوص بتذوُّق الأطعمة و بين الذوق المجازي " تذوق الشعر" و اعتبر ذلك أمراً مطبوعاً في النفس .

و في لسان العرب: قال ابن منظور (ت 711هـ) :" الذوق مصدر ذاق الشيء يذوقه ذوقاً و ذواقاً و مذاقاً، ... و المذاق: طعم الشيء، و الذَّواق: هو المأكول والمشروب..."[4] ، وأضاف غير

---

[1] - خليفة بن عربي: إشكالية الذوق الفني عند محمود محمد شاكر، صفحات للدراسات و النشر، سورية ط:1،2011، ص: 05.

[2] - أبو الحسين أحمد بن فارس: معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، د. ط ، د. ت، ج:2، ص: 185.

[3] - أبو القاسم محمود بن عمرو جار الله الزمخشري: أساس البلاغة، تح: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط: 1، 1419 هـ - 1998 م ، ج:1 ص: 321، مادة :" ذوق".

[4] - جمال الدين محمد بن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت -لبنان- 1370هـ/1965م، ج: 6، ص: 111، مادة: "ذوق".

بعيد:" ذقت فلاناً و ذقت ما عنده أي خَبِرتُه، و كذلك ما نزل بالإنسان من مكروه فقد ذاقه، ... و أمر مستذاق أي: مجرَّب معلوم، و الذوق يكون فيما يكره ويحمد، ... الذوق يكون بالفم و بغير الفم، و ذقت القوس إذا جذبت وترها لتنظر ما شدتها"[5].

و لعل ما يستوقفنا في هذا التحديد أمران:

الأول: كون الذوق يتحقَّق بالفم و بغيره، و ابن منظور لم يحدِّد الوسائل الأخرى التي يحصل معها الذوق، فهل يقصد بها الحواس الخمسة التي يشترك في معرفتها كل الناس؟ أم ثمة وسيلة أخرى للذوق؟

الثاني: كون الذوق يفاضل بين القبيح و الجميل أو على حد تعبير ابن منظور الذوق يكون فيما يكره و يحمد.

وفي تاج العروس : قال مرتضى الزبيدي (ت 1205هـ) : "ذوق ذاقَه ذَوْقاً، وذَواقاً، ومَذاقاً، ومَذاقَةً: اختبَرَ طَعْمَه وأصْله فِيمَا يَقِلُّ تَناوله، ... ثم أضاف: والذوق عند العارفين: منزلة من منازل السالكين أثبت وأرسخ من كل منزلة... ومن المجاز: ذاق القوس ذوقا: إذا جذب وترها اختبارا لينظر ما شدتها"[6].

أشار الزبيدي إلى أمر مهم و هو اعتبار الذوق منزلة من منازل السالكين [=الصوفية].

و في المعجم الوسيط:

" ذاق الطَّعَام ذوقا وذوقانا ومذاقا: اختبر طعمه، وَيُقَال: مَا ذقت نوما، وَ ذاق الشَّيْء: جربه واختبره فَهُوَ ذائق وذواق وأحسه، يُقَال: ذاقته يَدي أحسته...، تذوَّق الطَّعَام: ذاقه مرّة بعد مرّة، وَيُقَال: تذوَّق طعم فِرَاقه، الذَّوْق الحاسة الَّتِي تميز بهَا خَواص الْأَجْسَام الطعمية بوساطة الجهاز الْحسي فِي الْفَم ومركزه اللِّسَان، و فِي الْأَدَب والفن: حاسة معنوية يصدر عَنْهَا انبساط النَّفس أو انقباضها لَدَى النّظر فِي أثر من آثَار العاطفة أَو الْفِكر..."[7].

5- جمال الدين محمد بن منظور: لسان العرب ، ج: 06، ص : 111 .

6- أبو الفيض محمّد مرتضى الزّبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية، د.ط، د. ت، ج: 25، ص: 336، مادة :" ذوق".

7- مجمع اللغة العربية بالقاهرة: المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى - أحمد الزيات - حامد عبد القادر - محمد النجار، دار الدعوة، القاهرة، ج: 1، ص:318. مادة :" ذوق".

و ما يستفاد مما تقدم أن دلالة الذوق لا تكاد تخرج من دائرة ما يحسّه اللسان عند وقوع شيء من الأطعمة عليه، هذا حقيقة، أما مجازاً فهو ما يميِّز بين الحسن و القبح في ميادين الفن و الأدب.

2/ لفظ الذوق في القرآن الكريم:

وردت هذه اللفظة بمختلف مشتقاتها في القرآن الكريم أكثر من ستين مرة، و كانت استعمالاتها حقيقة و مجازاً، أي: باعتبار الشيء من جهة تطعُّم، كقوله تعالى: ﴿ فَدَلَّىٰهُمَا بِغُرُورٍۚ فَلَمَّا ذَاقَا ٱلشَّجَرَةَ بَدَتۡ لَهُمَا سَوۡءَٰتُهُمَا وَطَفِقَا يَخۡصِفَانِ عَلَيۡهِمَا مِن وَرَقِ ٱلۡجَنَّةِۖ وَنَادَىٰهُمَا رَبُّهُمَآ أَلَمۡ أَنۡهَكُمَا عَن تِلۡكُمَا ٱلشَّجَرَةِ وَأَقُل لَّكُمَآ إِنَّ ٱلشَّيۡطَٰنَ لَكُمَا عَدُوّٞ مُّبِينٞ ﴿٢٢﴾ ﴾[8]

أو باعتبار الذوق مجازاً: كقوله تعالى : ﴿ وَمِنۡ ءَايَٰتِهِۦٓ أَن يُرۡسِلَ ٱلرِّيَاحَ مُبَشِّرَٰتٖ وَلِيُذِيقَكُم مِّن رَّحۡمَتِهِۦ وَلِتَجۡرِيَ ٱلۡفُلۡكُ بِأَمۡرِهِۦ وَلِتَبۡتَغُواْ مِن فَضۡلِهِۦ وَلَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ ﴿٤٦﴾ ﴾[9]

و قوله تعالى: ﴿ وَإِذَآ أَذَقۡنَا ٱلنَّاسَ رَحۡمَةٗ فَرِحُواْ بِهَاۖ وَإِن تُصِبۡهُمۡ سَيِّئَةُۢ بِمَا قَدَّمَتۡ أَيۡدِيهِمۡ إِذَا هُمۡ يَقۡنَطُونَ ﴿٣٦﴾ ﴾[10]

و قوله تعالى: ﴿وَلَئِنۡ أَذَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ مِنَّا رَحۡمَةٗ ثُمَّ نَزَعۡنَٰهَا مِنۡهُ إِنَّهُۥ لَيَـُٔوسٞ كَفُورٞ ﴿٩﴾ ﴾[11]

و قوله تعالى : ﴿ فَذُوقُواْ بِمَا نَسِيتُمۡ لِقَآءَ يَوۡمِكُمۡ هَٰذَآ إِنَّا نَسِينَٰكُمۡۖ وَذُوقُواْ عَذَابَ ٱلۡخُلۡدِ بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ ﴿١٤﴾ ﴾[12].

و قوله تعالى : ﴿ذُقۡ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡكَرِيمُ ﴿٤٩﴾ ﴾[13].

و قوله: ﴿ وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلٗا قَرۡيَةٗ كَانَتۡ ءَامِنَةٗ مُّطۡمَئِنَّةٗ يَأۡتِيهَا رِزۡقُهَا رَغَدٗا مِّن كُلِّ مَكَانٖ فَكَفَرَتۡ بِأَنۡعُمِ ٱللَّهِ فَأَذَٰقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلۡجُوعِ وَٱلۡخَوۡفِ بِمَا كَانُواْ يَصۡنَعُونَ ﴿١١٢﴾ ﴾[14]

---

[8]- الأعراف: 22.
[9]- الروم : 46.
[10]- الروم : 36.
[11]- هود: 9.
[12]- السجدة: 14.
[13]- الدخان: 49 .

قال مرتضى الزبيدي شارحاً توظيف القرآن الكريم الذوق مع اللباس :" ...فاستعمال الذوق مع اللباس من أجل أنه أريد به التجربة والاختبار، أي: جعلها بحيث تمارس الجوع، وقيل: إن ذلك على تقدير كلامين، كأنه قيل: أذاقها الجوع والخوف، وألبسها لباسهما، وقوله تعالى: ﴿**وَلَئِن أَذَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِنَّا رَحْمَةً**﴾[15] استعمل في الرحمة الإذاقة، وفي مقابلتها الإصابة في قوله تعالى: ﴿**وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ**﴾: تنبيهاً على أن الإنسان بأدنى ما يعطى من النعمة يبطر ويأشر... فأذاقها الله لباس الجوع والخوف، فتأمل كيف جمع الذوق واللباس حتى يدل على مباشرة الذوق وإحاطته وشموله، فأفاد الإخبار عن إذاقته أنه واقع مباشر غير منتظر، فإن الخوف قد يتوقع ولا يباشر، وأفاد الإخبار عن لباسه أنه محيط شامل كاللباس للبدن"[16].

و قوله تعالى: ﴿**كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ ۗ وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ ۖ فَمَن زُحْزِحَ عَنِ ٱلنَّارِ وَأُدْخِلَ ٱلْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ ۗ وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا مَتَـٰعُ ٱلْغُرُورِ ١٨٥**﴾[17].

و قد عقَّب شهاب الدين الألوسي (ت: 1270هـ) على ورود لفظة [ذائقة] في هذا السياق القرآني بقوله: "... ولعل في اختيار الذوق إيماء إلى من له ذوق فإن أكثر ما جاء في العذاب، ... إن الذوق إدراك خاص وهو هاهنا مجاز عن أصل الإدراك ولا يمكن إجراؤه على ظاهره لأن الموت ليس من جنس الطعام حتى يذاق، وذكر أن المراد من الموت مقدماته من الآلام العظيمة، لأنه قيل دخوله في الوجود ممتنع الإدراك وحال وجوده يصير الشخص ميتا والميت لا يدرك، وتعقب بأن المدرك النفس المفارقة وتدرك ألم مفارقتها البدن"[18].

و استوقفت هذه اللفظة كذلك الشيخ محمد متولي الشعراوي (ت: 1418هـ/ 1998) في تفسيره فقال:" كيف يُذَاق الموت؟ الذَّوْق هنا يعني إحساسَ الإنسان بالألم من الموت، فإنْ مات فعلاً يستحيل أن يذوق، أما قبل أن يموت فيذوق مقدمات الموت، والشاعر يقول:

14- النحل: 112.

15- هود: 9.

16- أبو الفيض محمّد مرتضى الزّبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، ج: 25، ص: 334.

17 - آل عمران: 185.

18- شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تح: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية – بيروت، ط :01، 1415 هـ، ج:9، ص: 45.

وَالأَسَى بَعْد فُرْقَةِ الرُّوحِ عَجْزٌ وَالأَسَى لاَ يكُونُ قَبْل الفِرَاقِ

فعلى أيِّ شيء يحزن الإنسان بعد أن يموت؟ ولماذا الحزن قبل أن يموت؟ فالمراد - إذن - ذائقةٌ مقدمات الموت، التي يعرف بها أنه ميت، فالإنسان مهما كان صحيحاً لا بُدّ أنْ يأتي عليه وقت يدرك أنه لا محالةَ ميت، ذلك إذا بلغت الروح الحلقوم."[19]

3/ لفظ الذوق في الأحاديث النبوية الشريفة:

عن أنس بن مالك أن رسول الله ﷺ **« ثَلاثَةٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ فَقَدْ ذَاقَ طَعْمَ الإِيمَانِ : مَنْ كَانَ لَا شَيْءَ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنْ اللهِ وَرَسولِهِ ، وَ مَنْ كَانَ أَنْ يُحْرَقَ فِي النَّارِ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنْ أَنْ يَرْتَدَّ عَنْ دِينِهِ ، وَ مَنْ كَانَ يُحِبُّ للهِ وَ يَبْغُضَ للهِ [20]»**

و عَنْ يَزِيدَ بْنِ الْهَادِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ عَامِرِ بْنِ سَعْدٍ، عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللهِ ﷺ ، يَقُولُ: **« ذَاقَ طَعْمَ الْإِيمَانِ مَنْ رَضِيَ بِاللهِ رَبًّا، وَبِالْإِسْلامِ دِينًا، وَبِمُحَمَّدٍ رَسُولاً».** [21]

و عَنْ عُبَيْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ، عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: طَلَّقَ رَجُلٌ امْرَأَتَهُ ثَلَاثًا، فَتَزَوَّجَهَا رَجُلٌ، ثُمَّ طَلَّقَهَا قَبْلَ أَنْ يَدْخُلَ بِهَا، فَأَرَادَ زَوْجُهَا الْأَوَّلُ أَنْ يَتَزَوَّجَهَا، فَسُئِلَ رَسُولُ اللهِ ﷺ عَنْ ذَلِكَ، فَقَالَ: **«لا ، حَتَّى يَذُوقَ الْآخِرُ مِنْ عُسَيْلَتِهَا مَا ذَاقَ الأَوَّلُ»** [22]

الذوق في التراث البلاغي و النقدي:

إن قراءة عجلى للأحكام النقدية التي صدرت في بداية نشوء النقد الأدبي و بخاصة في العصر الجاهلي، ستُوقِفُنَا عند ملاحظة الانطباعية التي طبعت الفكر النقدي في هذا العصر ، فلم تكن هذه الملاحظات النقدية منبثقة من الرويَّة و الدقة و الأناة، بل جاءت عفوية سريعة لا تمثل نهائية الحكم،

---

[19]- محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي – الخواطر، مطابع أخبار اليوم، مصر، د. ط، 1997، ج: 15، 537.

[20]- أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري: صحيح البخاري، تح: مصطفى ديب البغا، دار بن كثير اليمامة، بيروت، 1987م، ط:1، ج: 5، ص: 263-264.

[21]- مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري: صحيح مسلم تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي – بيروت، لبنان، ج:1، ص: 62.

[22]- أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري: صحيح البخاري، ج:7، ص: 43.

و لنا في اعتراض الناقد ضياء الدين بن الأثير على الحكم النقدي الذي أبداه النابغة بشأن بيت حسان بن ثابت ما يقوّي هذا الحكم، إذ جمع الجفنات و الأسياف جمع قلة في قوله:

لَنَا الْجَفَنَاتُ الغُرُّ يَلْمَعْنَ بِالضُّحَى وَأَسْيَافُنَا يَقْطُرْنَ مِنْ نَجْدَةٍ دَماً[23]

فقد ردَّ ضياء الدين ابن الأثير(ت637هـ) على حكم النابغة بقوله:"... إنه [يعني حسان بن ثابت] جمع الجفنات و الأسياف جمع قلة، و هو في مقام فخرٍ، و هذا مما يحطُّ المعنى و يضع منه، و قد ذهب غيره أيضاً و ليس بشيء، لأن الغرض إنما هو الجمع، فسواء أكان جمع قلة، أم جمع كثرة، و يدلُّ على ذلك قوله تعالى: ﴿ **إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِّلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٢٠﴾ شَاكِرًا لِّأَنْعُمِهِ ۚ ٱجْتَبَٰهُ وَهَدَىٰهُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿١٢١﴾** ﴾ [24] ، أفترى نعم الله أكانت قليلة على إبراهيم صلوات الله عليه؟"[25].

لقد خالف ابن الأثير سابقيه و لاحقيه في هذ الحكم النقدي، إذ يتردَّد هذا الأخير بشأن حسان بن ثابت في كل المدوّنات النقدية إلى اليوم.

لقد طُبِعَ الفكر النقدي في العصر الجاهلي بالانطباعية في استصدار الأحكام النقدية، وهو أمر لم يعد مقبولاً في المراحل المتتالية لنمو النقد الأدبي، بل تعدَّدت الآراء والأقوال التي تنظِّم و تؤطِّر الملكة النقدية، فتلك المعايير العامة و الذائقة الهائمة غير المنضبطة عرضة للتغيُّر و التبدُّل حسب الأهواء و حسب تغيُّر الزمان و المكان.

إذا تصفّحنا المدوَّنات النقدية في العصور اللاحقة فسنُلفيها تحتكم إلى الملكة الذوقية في استصدار الأحكام النقدية، ففي كتاب ابن سلام الجمحي(ت232هـ) ما يبرر هذا الرأي، إذ يرى أن الحكم الأدبي يرجع في الأساس إلى ذوق الناقد الخبير البصير بأساليب الكلام و أفانينه، و في هذا المقام يورد الجمحي مقولة خلف الأحمر في حواره مع رجل لا دراية له بالمعايير النقدية المحتكمة إلى الذوق، يقول :" وَقَالَ قَائِل لخلف إِذا سَمِعت أَنا بالشعر أستحسنه فَمَا أبالى مَا قلت أَنْت فِيهِ

[23] - حسان بن ثابت: الديوان، شرح عبد الرحمن البرقوقي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط: 1، 1427 /2006، ص: 265.

[24] - النحل: 121.

[25] - أبو الفتح ضياء الدين بن الأثير: المثل السائر في أدب الكاتب و الشاعر، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ط:2، 1995، ج:2، ص: 309.

وَأَصْحَابك، قَالَ إِذا أخذت درهما فاستحسنته فَقَالَ لَك الصراف إِنَّه رديء فَهَل ينفعك استحسانك إِيَّاه[26].

لقد ظلَّت هذه المقولة من أبرز المقولات التي نظَّرت إلى ذوق المتلقي في إبداء الأحكام النقدية، باعتبار الذوق معياراً نقدياً قائماً على الملكة الفاحصة التي تميِّز القبيح من الرديء، و قد جعل النقاد هذه المحاورة عنواناً للتفرقة بين الجودة و الرداءة، و أجملوها في هذه العبارة " ليس للجودة في الشعر صفة، إنما هو شيء يقع في النفس عند المميِّز، كالفِرَنْدِ[*] في السيف، و الملاحة في الوجه [27] " .

و في مواضع أخرى نلفي الجمحي يميِّز بين أجهزة التمييز للجودة و الرداءة، و لكل جهاز اختصاصه، كما لكل متخصص – بلغة اليوم - ميدان اختصاصه" يقول ابن سلام:"وللشعر صناعَة وثقافة يعرفهَا أهل الْعلم كَسَائِر أَصْنَاف الْعلم والصناعات، مِنْهَا مَا تثقفه الْعين، وَمِنْهَا مَا تثقفه الْأذن، وَمِنْهَا مَا تثقفه الْيَد، وَمِنْهَا مَا يثقفه اللِّسَان، من ذَلِك اللُّؤْلُؤ والياقوت لَا تعرفه بِصفة وَلَا وزن دون المعاينة مِمَّن يبصره وَمن ذَلِك الجهبذة بالدينار والدِّرْهَم لَا تعرف جودتهما بلون وَلَا مس وَلَا طراز وَلَا وسم وَلَا صفة، ويعرفه النَّاقِد عِنْد المعاينة فَيعرف بهرجها وزائفها ...و كَذَلِكَ بصر الرَّقِيق، فتوصف الْجَارِيَة فَيُقَال: ناصعة اللَّوْن، جَيِّدَة الشطب، نقية الثغر، حَسَنَة الْعين وَالْأنف، جَيِّدَة النهود، ظريفة اللِّسَان، وَارِدَة الشّعْر، فَتكون فِي هَذِه الصّفة بمئة دِينَار وبمئتى دِينَار، وَتَكون أُخْرَى بِأَلف دِينَار وَأكْثر وَلَا يجد واصفها مزيداً على هَذِه الصّفة"[28].

لقد شكَّل مفهوم الملكة الذوقية لدى نقادنا العرب القدامى حكماً و فيصلاً، وتحدثوا بإسهاب عن اختلاف المعايير الذوقية و اعتبروها نسبية و ليست معيارية، بتفاوت الملكات، وتباين الثقافات، و اختلاف الأمزجة، كل له اعتبار في إصدار الحكم على الشيء، و قد ألحُّوا على ضرورة الاعتماد على آلة الذوق في عملية التقييم للأعمال الأدبية، لكن الملكة لا تنشأ و لا تتفتَّق إلا بمخالطة

26- أبو عبد الله محمد بن سلام الجمحي: طبقات فحول الشعراء، ، تح: محمود محمد شاكر، دار المدني – جدة، ج:1، ص :7.

* الفِرِندُ: وَشيُ السَّيْفِ، وَهُوَ دَخِيلٌ. وفِرِنْدُ السَّيْفِ: وَشْيُه. قَالَ أَبو مَنْصُورٍ: فِرِنْدُ السَّيْفِ جَوْهَرُهُ وماؤُه الَّذِي يَجْرِي فِيهِ، وَطَرَائِقُهُ يُقَالُ لَهَا: الفِرِنْد وَهِيَ سَفاسِقُه.ينظر ابن مظور:لسان العرب، ج:3، ص:334.

27 - ابن رشيق القيرواني: العمدة في محاسن الشعر و آدابه و نقده، تح: عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية، بيروت ، لبنان، ط:2 ، 2004، ص: 107.

28- أبو عبد الله محمد بن سلام الجمحي: طبقات فحول الشعراء، ج:1، ص: 6.

و ممارسة الأدب حتى يستقيم الذوق النقدي، فلا تكفي دراسة علوم البلاغة و النقد وغيرهما في تربية هذا الذوق، بل زاد النقاد شروطاً أخرى منها الإلمام الواسع بالعلوم الأخرى اللغوية و غير اللغوية، إذ " يستوجب على الناقد الأدبي أن يمتلك استعداداً طبيعياً لإدراك الجمال و القبح في النصوص الأدبية، ثم ينمّي هذا الاستعداد ليصبح ذوقاً، و لا تكون التنمية إلا بمخالطة النصوص الرائعة، ثم يضم إلى ذلك ثقافة واسعة شاملة " [29].

و توالت الآراء التي قنّنت للذوق، و وضعت له أصولاً و ضوابطَ، و لقد خلُص النقاد إلى ضرورة تحديد الذوق، و قرّروا أن الاكتفاء بالشعور الذوقي العام إثر ملكة الذوق المدرَّبة، لا يقدم شيئاً، لأنه غير منضبط و لا مؤطر، يقول الآمدي (ت 370 هـ) معلِّلاً سبب تفضيله لواحد من شعرين متقاربين: "...وسألني محمد الأمين عن شعريْن متقاربيْن، وقال: اختَرْ أحدهما، فاخترت، فقال: من أين فضلت هذا على هذا وهما متقاربان؟ فقلت: لو تفاوتا لأمكنني التبيين، ولكنهما تقاربا وفضل هذا بشيء تشهد به الطبيعة ولا يعبر عنه اللسان. وقد قيل لخلف الأحمر: إنك لا تزال ترد الشيء من الشعر، وتقول: هو رديء، والناس يستحسنونه! فقال: إذا قال لك الصيرفي إن هذا الدرهم زائفٌ فاجهد جهدك أن تنفقه فإنه لا ينفعك قول غيره: إنه جيد"[30].

لقد أدرك الآمدي أن الاكتفاء بالشعور الذوقي العام و الإحساس بالجمال إثر تلقي العمل الأدبي هو العلة في استحسان النصوص الأدبية و الرفع من قيمتها الفنية، ولا يمكن أن يدرك الناقد لهذا الجمال و المتعة إلا بالدربة، و طول الملابسة و هو الذوق، فمن كان ذوقه مشاكلاً للدربة و الدراية و التجربة فقه كنه الجمال وحدَّد مكامن التأثير، أما من حُجِب منه الذوق فلا علم له ألبتَّة بمكامن الجمال، و في هذا الصدد يضيف:" فمن سبيل من عرف بكثرة النظر في الشعر والارتياض فيه وطول الملابسة له أن يقضي له بالعلم بالشعر والمعرفة بأغراضه، وأن يسلم له الحكم فيه، ويقبل منه ما يقوله، ويعمل على ما يمثله. ولا ينازع في شيء من ذلك؛ إذ كان من الواجب أن يسلم لأهل كل صناعة صناعتهم، ولا يخاصمهم فيها، ولا ينازعهم إلا من كان مثلهم نظراً في الخبرة وطول الدربة والملابسة؛ فإنه ليس في وسع كل أحدٍ أن يجعلك ...في العلم بصناعته كنفسه، ولا يجد إلى

---

[29] - أحمد أحمد بدوي: أسس النقد الأدبي، دار نهضة مصر للطباعة و النشر و التوزيع، مصر، د.ت، ط:1، ص:101.

[30]- أبو القاسم الحسن بن بشر الآمدي: الموازنة بين أبي تمام والبحتري، تح: السيد أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة، ط:4 ،1992،ج: 1، ص: 415.

قذف ذلك في نفسك ولا في نفس ولده، ومن هو أخص الناس به سبيلا، ولا أن يأتيك بعلة قاطعة، ولا حجة باهرة، وإن كان ما اعترضت فيه اعتراضاً صحيحاً وما سألت عنه سؤالا مستقيما؛ لأن ما لا يدرك إلا على طول الزمان ومرور الأيام لا يجوز أن تحيط به في ساعةٍ من نهار ."[31]

وفي مرحلة التأصيل لمفهوم الذوق في التراث النقدي نُلْفِي الناقدَ عبد القاهر الجرجاني(ت 471) ذا الحس الذوقي الذي اعتمد في منهجه التطبيقي على أساس مهم, هو إدراكه الذوقي لكل المفارقات التي تكون الاستخدام اللغوي للكلمات, و قد منحته ثروته اللغوية, و اطِّلاعه الواسع على كلام العرب شعرهم و نثرهم, القدرة على تحسُّس ما تحمله المفردة من ظلال مختلفة من المعنى, و ذلك بورودها في السياق الذي يختاره المبدع , "فمضمون الكلمة عنده, يقل أو يكثر, ينبسط أو ينكمش, بحسب علاقتها بالموكب المتحرك, الذي تسير فيه الكلمة مع ما تقدمها, وما تلاها, فالكلمات هنا, كالناس, إذا أقمت علاقة وثيقة, فإنك لا تملك أن تحجب تأثُّر الواحدة في الأخرى"[32].

لقد أدرك الإمام الجرجاني بحسِّه الذوقي الفروق الكامنة بين استعمالات اللغة لمختلف المفردات، ومن ذلك لفظة « الأخدع »، التي أورد لها الجرجاني ثلاثة أمثلة، ليبيِّن أن المزية و الفضل لا يكون لمفردة في حد ذاتها، و لكن مما تكسبه السياقات التي ترد فيها هذه المفردات.

يقول الإمام:" وممَّا يَشهد لذلك أَنَّك تَرى الكلمةَ تروقُك وتُؤنسك في موضعٍ، ثم تَراها بعينِها تَثْقُلُ عليكَ وتُوحِشُك في موضعٍ آخرَ، كلفظِ "الأَخدع"[*].

في بيت الحماسة:

تَلَفَّتُّ نَحْوَ الْحَيِّ حَتَّى وَجَدْتُّنِي وَجِعْتُ مِنَ الإِصْغَاءِ لَيْتاً[*] وَأَخْدَعَا[33]

وبيت البحترى:

---

[31] - أبو القاسم الحسن بن بشر الآمدي: الموازنة بين أبي تمام والبحتري، ج:4 ، ص: 415.

[32] - عبد الكريم الكواز: البلاغة و النقد (المصطلح والنشأة والتجديد) مؤسسة الانتشار العربي, بيروت لبنان, ط:1, 2006, ص:333.

[*] - "الأخدع" : عِرْقٌ في العنق.

[*] - "الليت": صفحة العنق.

[33] - أبو على أحمد المرزوقي:شرح ديوان الحماسة، تح: غريد الشيخ، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط:1، ، 1424 هـ - 2003 م ، ص: 853.

وإني وإن بلغني شرَفَ الغِنى وأَعتقْتَ مِنْ رِقِّ المَطامع أَخْدَعي .

فإنَّ لها في هذين المكانَين ما لا يَخْفى مِن الحُسْن، ثم إنّكَ تتأَمُّلها في بيت أبي تمام:

يا دَهْرُ قوِّمْ مِن أَخْدَعَيْكَ فقدْ أضْجَجْتَ هَذَا الأَنَامَ مِنْ خَرَقِكَ [34]

فتَجدُ لها مِنَ الثقل على النفس، ومن التنغيص والتكْدير، أضعافَ ما وجدتَ هناك منَ الروْح والخفة، ومن الإيناس والبهجة"[35].

ثم يضيف في نفس السياق مبيِّناً أن الألفاظ لا تتفاوت من حيث هي كلم مفردة، بل التفاوت راجع إلى السياق الذي ترد فيه، و هذا الاختيار في وضع الألفاظ مناطه الذوق الذي به تكتسب اللفظة فضلاً و مزية، ومن حُجِبَت عنه هذه الملكة فاته شيء كثير، يقول الجرجاني " ومِنْ أَعجبِ ذلك لفظةُ "الشيءِ"، فإنكَ تَراها مقبولة حسنةً في موضعٍ، وضعيفةً مستكْرَهة في موضع. وإنْ أردْتَ أن تَعْرف ذلك، فانظرْ إلى قولِ عمرَ بن أبي ربيعة المخزومي:

وَمِنْ مَالِئٍ عَيْنَيْهِ مِنْ شَيْءِ غَيْرِهِ إِذَا رَاحَ نَحْوَ الْجَمْرَةِ الْبِيضِ كَالدُّمَّي

وقول أبي حية:

إذا ما تَقاضي المرءَ يومٌ ولَيلةٌ تَقاضاهُ شيءٌ لا يَملُّ التَّقَاضِيَا [36]

فإنك تَعرف حُسْنَها ومكانها من القبول، ثم انظر إليها في بيت المتنبي:

لَو الفَلَكُ الدوَّارُ أبغضْتَ سَعْيَهُ لعوَّقَهُ شيءٌ من الدَّوَرَانِ[37]

فإنك تراها تقل وتضؤل، بحَسب نُبْلها وحُسْنها فيما تقَدَّم. وهذا بابٌ واسعٌ، فإنك تَجدُ متى شئْتَ الرَّجُلَيْن قد استعملا كَلِماً بأَعيانها، ثم تَرى هذا قد فَرَعَ السِّماكَ(*)، وتَرى ذاكَ قد لَصِقَ بالحَضيض، فلو كانتِ الكلمةُ إذا حَسُنتْ حَسُنتْ من حيث هي لفظٌ، وإذا اسْتَحقَّت المزيةَ

34- أبو القاسم الحسن بن بشر الآمدي: الموازنة بين أبي تمام والبحتري، ج: 1، ص:261.

35- عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز في علم المعاني، تح: رشيد رضا، دار المعرفة،بيروت، ، ص: 47.

36- هذا البيت من الأبيات التي استشهد بها عبد القاهر الجرجاني في دلائل الإعجاز، والضمير في " أبغضت" لكافور، والتي قال فيها أيضًا قصيدته الميمية حين ركبته الحمى، والتي عرض فيها بالرحيل عن كافور، وهي قصيدة مدح.

37- عبد الله أبو البقاء العكبري: شرح ديوان المتنبي، تح: مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، عبد الحفيظ شلبي، دار المعرفة – بيروت ، ج:4، ص: 247.

*- "السماك" نجم، وهما "سماكان" والرامح والأعزل. و "فرغ السماك": علاه وجاوزه في الارتفاع.

والشرفَ استحقَّتْ ذلك في ذاتِها وعلى انفرادِها، دونَ أن يكونَ السببُ في ذلك حالٌ لها مع أَخَواتِها المجاورةِ لها في النَّظْم، لما اختلفَ بها الحال، ولكانت إما أن تحسن أبدًا، أولا تحسن أبداً"[38].

و انطلاقاً من تحليلات عبد القاهر الكثيرة التي أودعها كتبه، تتبيَّن قدرته الذوقية على الاستجابة لما توحي به الألفاظ من إحساس، و ما يضفي عليها السياق من معانٍ و إيحاءات, و ذلك كله راجع إلى استجابة الملكة الذوقية لمكامن الجمال، و في هذا الصدد يشبه الجرجاني المبدع الأديب بالصائغ الذي يصنع من معدن الذهب أو الفضة خاتماً يبهر به ناظريه، و الأمر لا يعود إلى المعدن من حيث هو ذهب أو فضة، و إنما إلى أمر الذائق الذي طاوعته ملكته بالتفرُّد في صياغة هذا الخاتم.

إننا لو تأمَّلنا أقوال الإمام النقدية في مختلف تعليقاته مثل: تروقك، تثقل عليك، توحشك،... فسنجد أن عبد القاهر كان يزن الكلمة بمدى ما تحمله من المشاعر، و ما تحقُّقه من تأثير في النفس و هو ميزان الملكة الذوقية الذي به تعرف مزية الكلام، فقد جعل الجرجاني "من الذوق الأدبي العمدة الرئيسية في تحليل النصوص و التفاعل معها، و اشترط على المتلقي أن يكون متمكناً من حاسة الذوق متطبعاً عليها، مستهدياً بها متشبعاً بروحانيتها"[39].

و يرى الإمام الجرجاني أن الذوق على ضربين: " الأول يلزمه بالشعر، و يرى فيه أن باب الدراسة لفن الشعر يجب أن تتوفر له أداة الذوق ليكون قوي الإحساس في هذا الجانب، يمتلك عدة الناقد، الحاذق القدير، ليقيم أحكامه المختلفة بجمال البيت و روعته... و يمثل للضرب الثاني أن الذي لا يتقن استغلال ذوقه في دائرة النظم لمعرفة موضع المزية فيه من موضع الضعف، فمثله كمثل الذي يقترب من معرفة بديع الشعر دون أن يكون مزوداً بآلة الذوق التي يرقى بها طبعه في تفسير مواطن الحسن و الجمال "[40].

إن الذوق في منهج عبد القاهر الجرجاني "لا يخضع عنده لمقاييس نقدية محدودة المعالم أبداً، و لا يعرف قواعد معينة تضبطه سوى ما كان من حس قوي، داخل ثقافته الأدبية يمكنه من فاعلية التعليل لمناحي التأثر بتفسيرات لمعاني النحو أو لقضايا بلاغية حتى يقترب أكثر فأكثر من الأثر

38- عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز في علم المعاني، ص: 47.

39- محمد عباس: الذوق الأدبي بين الموقع و التأثير، مجلة الوصل، جامعة تلمسان، العدد 04، ذو الحجة 1419، مارس 1999، ص: 05.

40- محمد عباس: الذوق الأدبي بين الموقع و التأثير ، ص: 05.

الأدبي في عملية اكتشاف لأسراره و استجلاء لما حواه من لذة فنية عليا من داخل الأثر و من خارجه، و ما يتركه هذا العمل من وقع نفسي في ذات المتلقي و الدارس معاً " [41].

كما تنبَّه الجرجاني إلى إشكالية قصور هذه الملكة الذوقية النقدية لدى الكثير من القراء و السامعين الذين يعجزون عن البحث في مواطن الجمال في الكلام البديع، حتى يُنبَّهوا لتلك المكامن الجمالية، يقول الجرجاني:" و اعلم أنه لا يصادف القول في هذا الباب موقعاً من السامع و لا يجد لديه قبولاً، حتى يكون من أهل الذوق و المعرفة، و حتى يكون ممَّن تحدِّثه نفسه بأن ما يومئ إليه من الحسن و اللطف أصلاً و حتى يختلف الحال عليه عند تأمُّل الكلام، فيجد الأريحية تارة، و يعرَّى منها أخرى، و حتى إذا عجَّبته عجب، و إذا نبَّهته لموضع المزية انتبه..."[42].

فالذوق و المعرفة بأسرار اللغة هما المسلكان لمعرفة المزية في الكلام، و هما معيارا التمايز بين أصناف الأقوال، و هما المشكلان للتذوُّق و التمتُّع بالجمال الذي تحمله النصوص الإبداعية، و ليس التذوق مجرَّد إبداء الإعجاب بمكامن الجمال، بل في تفسير و تعليل هذا التأثير، و بخاصة إذا تعلَّق الأمر بإبداء حكم نقدي، فقد أعاب الجرجاني على الذين لا يرومون تفسير مظاهر الجمال في النص، مكتفين بتلك الأريحية و الهزة التي تصيبهم منه، إذ يرى أنه " من الآفة أيضاً من زعم أنه لا سبيل إلى معرفة العلة في قليل ما تعرفه المزية فيه و كثيره، و ليس إلا أن تعلم أن هذا التقديم و هذا التنكير أو هذا العطف أو هذا الفصل حسن، و أن له موقعاً من النفس، و حظّاً من القَبول، فأما أن تعلم: لم كان كذلك، و ما السبب، فمما لا سبيل إليه، و لا مطمع في الاطلاع عليه، فهو بتوانيه و الكسل فيه في حكم من قال ذلك."[43]

و إذا انتقلنا إلى مسعىً من مساعي نقادنا القدامى لإيجاد قوانين تضبط الذوق فسنجد ضياء الدين بن الأثير (ت637هـ) يؤسِّس لهذا المسعى، إذ بنى جلَّ أحكامه النقدية في كتابه على هذه الملكة، يقول في مقدمة كتابه:" واعلم- أيها الناظر في كتابي- أن مدار علم البيان على حاكم الذوق السليم، الذي هو أنفع من ذوق التعليم، وهذا الكتاب- وإن كان فيما يلقيه إليك أستاذٌ، وإذا

41- المرجع نفسه، ص: 06.

42 - عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز في علم المعاني ، ص: 113.

43 - عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص: 109.

سألت عما ينتفع به في فنه قيل لك هذا- فإن الدربة والإدمان أجدى عليك نفعاً، وأهدى بصراً وسمعاً، وهما يُرِيَانِكَ الخبر عياناً، ويجعلان عسْرك من القول إمكاناً، وكلُّ جارحةٍ منك قلباً ولساناً[44]."

و في كل مرة يوقفنا هذا الناقد بملاحظاته المبنية على تحكيم ملكة الذوق، فيحلِّل –مثلاً- ما جاء في قول الشاعر:

مَا أَجْدَرَ الْأَيَّامَ وَاللَّيَالِي   بِأَنْ تَقُولَ مَا لَهُ وَمَا لِي

بقوله:" فإن لفظة « لي» ههنا قد وردت بعد «ما» وقبلها «ما له» ثم قال «وما لي» فجاء الكلام على نسق واحد، ولو جاءت لفظة «لي» ههنا كما جاءت في البيت الأول لكانت منقطعة عن النظير والشبيه، فكان يعلوها الضعف والركة، وبين ورودها ههنا و ورودها في البيت الأول فرق يحكم فيه الذوق السليم"[45].

كما نجد ابن خلدون يتوقَّف عند النقد الذوقي للنصوص الأدبية مبيِّناً أن شأن الإعلاء من النصوص الأدبية راجع في أساسه إلى اختلاف الأذواق، و أشار إلى أن التَّذوق " حصول ملكة البلاغة للسان ... فإذا اتَّصلت مقاماته بمخالطة كلام العرب، حصلت له الملكة في نظم الكلام على ذلك الوجه، وسهُل عليه أمر التركيب حتى لا يكاد ينحو في غير منحى البلاغة التي للعرب، و إن سمع تركيباً غير جار على ذلك المنحى مجَّه، ونبا عنه سمعُه، بأدنى فكر، بل و بغير فكر، إلا بما استفاد من حصول هذه الملك [46] ".

يرى ابن خلدون أن الذوق في البلاغة العربية يحصل بمحاكاة أساليب العرب في كلامهم و بذلك فهو يجعل الذوق معياريا خاضعاً لقوانين أساليب البلاغة العربية، و لا يخرج عن نمطيتها التي رسمها المتكلمون في شأن البلاغة، فالتذوق عنده [ابن خلدون] هنا هو مدى الإتقان التطبيقي للعربية، وقد علَّق الأمر كله على الملكة المكتسبة من طول مشاكلة العربية، و واضح أنه إنما يتحدث عن ملكة الذوق التي تمكِّن المتلقي من إدراك الخطإ و الصواب في أساليب العربية ...ثم يرقى هذا

---

44 - أبو الفتح ضياء الدين بن الأثير: المثل السائر في أدب الكاتب و الشاعر، ج: 1، ص: 25.

45 -المصدر نفسه، ج: 1ص: 154.

46 - عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، ضبط و شرح و تقديم محمد الإسكندراني، دار الكتاب العربي، بيروت -لبنان-، د. ط، 1426هـ/2006م، ص: 25.

الذوق إلى الحاسة النقدية التي تفضّل كلاماً على آخر، و تعطي أحكاماً نقدية تقيَّم بها النصوص..."[47].

و ما يمكن قوله عن هذه العيّنة من التَّصوُّرات حول مفهوم الذوق في التراث النقدي و البلاغي: إنه استعداد فطري، وتهيُّؤ ذاتي قائم على النشأة المبكرة التي تُفتِّق ملكة الإحساس بالجمال، و تنتج الذهن القادر على مواجهة الأعمال الإبداعية في مجال الفن، ثم الحكم الذوقي عليها، و مؤدى هذه الأحكام عائد إلى الدربة و الممارسة و المقارنة، بخلاف الذوق الذي تشكَّل في رحاب التزكية الروحية و التطهُّر النفسي الذي قام عليه المنهج الصوفي، فأنشأت هذه التربية تصوُّرات عن الذوق مفارقة للسائد و الشائع في مدوَّنات النقد و البلاغة، و هو ما سنتعرَّف عليه في المبحث الموالي.

الذوق في التراث الصوفي:

إن المتتبِّع لمفهوم الذوق في التراث الصوفي يُلفي مادة خصبة للنقاش و مجالاً واسعاً للبحث أفرزته التجارب الصوفية المختلفة و المتنوعة، و في ظل التنوُّع تشكَّلت تصورات الصوفية حول دلالة الذوق و مراتبه، و كل صوفي يقدم مفهومه للذوق وفق تجربته الروحية، ذلك أن الذوق تجربة خاصة بذوق الذائق التي لا تحدُّ بالتعريف، ومع الاختلاف في مفهوم الذوق إلا أن الرؤى الصوفية تتفق على كون "الذوق عبارة عن: علوم إلهية تُدرك إدراكا قلبيا عن طريق الذوق والكشف، لا تعلّما أو نقلا من كتاب أو سماعاً من أحد" [48].

و كبار الصوفية لا يخرجون فى تفسيرهم للذَّوق عن هذا المعنى البسيط المتبادر و يربطون مصطلح الذوق بمصطلحين نقلوهما من لغة المحسوسات يأتيان بعده على الترتيب هما الشرب و الَّري، غير أن مرتبة الذوق دون من مرتبتي: الشرب والرَّي، يقول الإمام القشيري" ... و من جملة ما يجري في كلامهم: الذَّوق, و الشرب، و يعبِّرون بذلك عما يجدونه من ثمرات التجلِّي, و نتائج الكشوفات, و بواده الواردات. و أول ذلك: الذَّوق, ثم الشرب, ثم الريُّ، فصفاء معاملاتهم يوجب لهم ذوق

[47]- خليفة بن عربي: إشكالية الذوق الفني عند محمود محمد شاكر، ص: 17.

[48]- عبد القادر عيسى: حقائق عن التصوُّف، منشورات دار العرفان، سوريا، ط: 15، 1427 / 2006، ص: 196.

المعاني، و وفاء منازلاتهم يوجب لهم الشرب، و دوام مواصلاتهم يقتضي لهم الريُّ، فصاحب الذَّوق متساكر, و صاحب الشرب سكران, و صاحب الريّ صاح[49]".

ومن ثم كان مقام الرَّي أعلى من مقام الشرب، ومقام الشرب أتمَّ من مقام الذوق.

أما الشريف الجرجاني فيفرق بين معنى الذوق الذي يتقاسم دلالته عامة المعجميين و بين الذوق الصوفي الذي لا يدرك كنهه إلا من اتصف به يقول الشريف الجرجاني:"الذوق: هي قوة منبثة من العصب المفروش على جرم اللسان تدرك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية في الفم بالمطعوم ووصولها إلى العصب، والذوق في معرفة الله: عبارة عن نور عرفاني يقذفه الحق بتجليه في قلوب أوليائه، يفرقون به بين الحق والباطل من غير أن ينقلوا ذلك من كتاب أو غيره"[50].

كما يرى أبو الحسن الهجويري أن لا فرق بين الذوق و الشرب، إذ يساوي بينهما أو يكاد يحصر الفرق بينهما في الاستعمال فقط: " فالشرب لا يستعمل إلا فيما كان لذة أو راحة كأن يقال: شربت بكأس الوصال، وكأس الوداد، بخلاف الذوق فإنه يستعمل في اللذة وفى المشقة على السواء، فيقال: ذقت الراحة، وذقت البلاء، وذقت الخوف[51] ".

و نجد عبد الرزاق القاشاني يعرِّف الذوق بقوله: " هو أول درجات شهود الحق بالحق في أثناء البوارق المتوالية عند أدنى لبث من التجلي البرقي ، فإذا زاد وبلغ أوسط مقام الشهود سمي شرباً ، فإذا بلغ النهاية سمي رياً، وذلك بحسب صفاء السر عن لحظ الغير"[52].

يجعل القاشاني الذوق أول درجات الشهود، و تنقسم درجاته تصاعدياً من الذوق إلى الشرب إلى الرِّي.

49- أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان القشيري: الرسالة القشيرية- وضع حواشيه خليل المنصور- دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان- ط:1، 1418هـ/ 1998م ، ص: 108.

50- علي بن محمد الشريف الجرجاني: التعريفات، ضبطه وصححه جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان، ط: 1 ، 1403هـ -1983م، ص: 107.

51- أبو الحسن الهجويري: كشف المحجوب، دراسة و ترجمة من الفارسية و تعليق: إسعاد عبد الهادي قنديل، دار النهضة العربية، بيروت ، د.ط، 1980م، ص: 165.

52- عبد الرزاق الكاشاني:معجم اصطلاحات الصوفية ، تحقيق و تقديم و تعليق: عبد العال شاهين، دار المنار للطبع و النشر و التوزيع، القاهرة، -مصر- ط: 2، 1413هـ/1992م، ص: 195.

أما محيي الدين بن عربي – و هو العارف الكبير بشؤون الذوق و مراتبه - فيرى الذَّوق نتيجة المجاهدة الروحية و هو ثمارها، يقول: "العلم الذوقي: علم نتائج المعاملات والأسرار ، وهو نور يقذفه الله تعالى في قلبك"[53].

و لا يكتفي ابن عربي بإيراد دلالة الذوق، بل يناقش مفهومه و ماهيته لدى الصوفية يقول في تعريف الذوق لدى الصوفية:" إن الذوق عند القوم[= الصوفية] أول مبادئ التجلي، وهو حال يفجأ العبد في قلبه، فإن أقام نفسين فصاعداً كان شرباً و هل بعْد هذا الشرب ريٌّ أم لا؟ فذوقهم في ذلك مختلف"[54].

و يضيف شرحاً مستفيضاً لمراد الصوفية من ربطهم الذوق بالتجلي، يقول فيه:" اِعلم أن قولهم الذوق أول مبادئ التجلي إعلام أن لكل تجلٍّ مبدأ هو: ذوق لذلك التجلي؛ و هذا لا يكون إلا إذا كان التجلِّي الإلهي في الصورة أو في الأسماء الإلهية أو الكونية ليس غير ذلك، فإن كان التجلي في المعنى فعين مبدئه: عينه، ما له بعد المبدإ حكم يستفيده الإنسان بالتدريج، كما يستفيد معاني تلك الصورة المتجلي فيها..."[55].

و يتابع ابن عربي شرح الذوق وما ينتج عن علاقته بالتجلي، و يجعل علاقة جدلية بينه و بين التجلي المحكوم بالرياضة، يقول الشيخ الأكبر:" إن الذوق يختلف باختلاف التجلي، فإن كان التجلي في الصور فالذوق خيالي، و إن كان في الأسماء الإلهية و الكونية فالذوق عقلي، فالذوق الخيالي أثره في النفس، و الذوق العقلي أثره في القلب، فيعطي حكم أثر ذوق النفس المجاهدات البدنية من الجوع و العطش،... و يعطي حكم ذوق العقل الرياضات النفسية و تهذيب الخلاق"[56].

أما أبو النجيب السهروردي فيرى أن الذوق هو لأرباب البَوَادِه [*]، والشرب: علم، وهو لأرباب الطوالع واللوائح واللوامع[*]، وهى أكثر دواماً وثباتاً من البَوَادِه التي هي حظ الذائقين، وأما "الري" فهو لأرباب " الأحوال" لأن الأحوال تستقر، وما لا يستقر فليس بحال[57].

53- محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية والملكية، تقديم: محمد عبد الرحمن المرعشلي- دار إحياء التراث العربي- بيروت- لبنان- ،ج: 3 ص: 105.

54 - المصدر نفسه، ج:3، ص: 106.

55- المصدر نفسه، ج:3، ص: 107.

56 - المصدر نفسه، ج:3، ص: 108.

* -أي: الإشارات الفجائية الخاطفة التي ترد على قلب الصوفي لحظة فنائه.

و يرى الكمشخانوي أن الذوق : "هو استطعام مبادئ الاتصال في بستان الجمع على موائد القرب ، فليس من ذاق كمن تملَّى، فالذوق نهاية المراقبة وبداية المشاهدة ، فيرقى عن الصوم عن مذاق الأسرار، والإمساك عن تلميح بوادي الأنوار ، والاتسام بسمات الانقطاع والإخلاء عن الارتقاء"[58].

فالذوق - في نظر الكمشخانوي – نهاية حال المراقبة و بداية حال المشاهدة، فهو يتوسط حالين من أحوال الصوفية.

ونجد التقسيمات نفسها في كتابات الصوفية المتأخرين، وإن لوحظ أن "الذوق" قد حظي في هذه الكتابات بشيء من التحليل العقلي لا يوجد في كتابات السابقين، من ذلك- مثلا- رجوع الذوق وارتباطه بمقام " البرق"، فإن صاحب هذا المقام يذوق قطرة من ماء " البرق" الصادق، لا البرق الكاذب، وهو: البرق الخُلّب، وهذه القطرة علوم إلهية خالصة، لا تُنال إلا بالذوق فقط، وهنا يقارن الشيوخ- أو يقرّبون- بين صورة اللسان الخالي من العلل والأمراض في ذوق الطعوم على حقيقتها، وصورة " القلب" الخالي من العقائد والعلوم في ذوق المعارف الإلهية على حقيقتها، وأن القلب المدخول يستحيل عليه ذوق العلوم الإلهية كما هي في أنفسها، كما يستحيل على اللسان المعلول إدراك ذوق المطعومات على وجهها الصحيح[59].

ويشبه الصوفية: الذوق باللسان كالذوق بالقلب، "فكما أن كيفية ذوق اللسان للعسل ليست أمرا آخر وراء كيفية حلاوة العسل ذاتها، كذلك القلوب الذائقة للعلوم الإلهية ليست لها حالة أو كيفية أخرى غير هذه العلوم المذوقة وحصولها بأنفسها في قلوب العارفين، والفرق بين إدراك علماء الرسوم وذوق المتألهين هو فرق ما بين العلم بطعم العسل وذوق العسل نفسه، ففي الذوق يتحد العلم

---

* - هذه المفردات متداخلة الدلالة لا يكاد يكون بينها فرق، قال القشيري:" هذه الألفاظ متقاربة المعنى لا يكاد يحصل بينها كبير فرق، وَهِيَ من صفات أَصْحَاب البدايات الصاعدين فِي الترقي بالقلب، فلم يدم لَهُمْ بَعْد ضياء شموس المعارف.ينظر: أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، ص: 186.

57- عبد القاهر بن عبد الله السهروردي: عوارف المعارف – دار الكتاب العربي، بيروت ، ط:2- 1403هـ/1983م، ص: 234.

58- ضياء الدين الكمشخانوي: جامع الأصول، المطبعة الجمالية، القاهرة، ط: 1، 1383هـ، ص: 294.

59- ينظر:عبد القادر عيسى، حقائق عن التصوف، ص: 264.

بالمعلوم، وشرط الذوق على هذا النحو تطهير النفس، والفناء عن جميع حظوظهما، وإزاحة كل الوسائط بين المدرك وما يدركه"[60].

و مما تقرَّر في المدونات النقدية و الصوفية على حد سواء أن الذوق ملكة فطرية ليست للبشر جميعاً، فهم يتفاوتون في هذه الملكة، و إلى هذا أشار أبو حامد الغزالي في قوله: "وإن أردت مثالاً مما تشاهده من جملة خواص بعض البشر فانظر إلى ذوق الشِّعْر كيف يختص به قوم من الناس وهو نوع إحساس وإدراك، ويحرم عنه بعضهم، حتى لا تتميَّز عندهم الألحان الموزونة من المنزحفة. وانظر كيف عظمت قوة الذوق في طائفة حتى استخرجوا بها الموسيقى والأغاني والأوتار وصنوف الدستانات، التي منها المحزن، ومنها المطرب، ومنها المنَوِّم، ومنها المضحك، ومنها المجنِّن ومنها القاتل، ومنها الموجب للغشي. وإنما تقوى هذه الآثار فيمن له أصل الذوق. وأما العاطل عن خاصية الذوق فيشارك في سماع الصوت وتضعف فيه هذه الآثار، وهو يتعجَّب من صاحب الوجد والغشي، ولو اجتمع العقلاء كلُّهم من أرباب الذوق على تفهيمه معنى الذوق لم يقدروا عليه [61]".

و انطلاقاً من هذه الخاصِّيَّة الذوقية فإن اعتبار ما يصدر عن هذه الملكة لابد أن يُقْرأ بها و وفق شروطها حتى تكون القواسم مشتركة، فالمعرفة التي تصدر عن الأذواق لا تدرك معانيها إلا لمن كانت له دراية و معرفة بخصوصية الأذواق الصوفية، ذلك أن الوسيط الذي يمكِّن من فك شفرات ما يصدر عن هذه الحالات الذوقية يكمن في القاسم المشترك بين أهل الأذواق، وقد نبَّه الغزالي على هذا الأمر قائلاً: " ...و اعلم أن بعض مسائلك التي سألتني عنها لا يستقيم جوابها بالكتابة، والقول إن تبلغ تلك الحالة تعرف ما هي، وإلا فعلمها من المستحيلات لأنها ذوقية، وكل ما يكون ذوقيا لا يستقيم وصفها بالقول، كحلاوة الحلو ومرارة المر لا يعرف إلا بالذوق كما حُكي أن عِنِّينا كتب إلى صاحب له: أن عرفني لذة المجامعة كيف تكون؟ فكتب في جوابه: يا فلان... إني كنت حسبتك عنينا فقط الآن عرفت أنك عنين وأحمق – لأن هذه اللذة ذوقية، إن تصل إليها تعرف، ولا يستقيم وصفها بالقول والكتابة" [62].

---

[60]- المرجع نفسه ، ص: 265.

[61] - أبو حامد الغزالي: مشكاة الأنوار، ص: 83.

[62]- أبو حامد الغزالي: أيها الولد المحب – ضمن كتاب المنقذ من الضلال – المكتبة العصرية – صيدا – بيروت – ط:1 – 1433هـ/2003م -ص: 165.

إن التعبير عن الأذواق لا يتأتى باللغة التي توظِّف الوسائط العقلية لتقريب دلالة الأشياء، و لذلك كان الصوفية دائما ينصحون مريديهم و قرّاءهم بعدم أخذ الأذواق من الأوراق، بل بمنازلته هذه الحالات التي لا يعرف حقيقتها إلا من جرَّب أحوال الصوفية و ذاق مذاقهم.

و لما كان هذا حال المعرفة الذوقية كان لابد من الأخذ في الحسبان طبيعة الخطاب الذي يصدر من معرفة مفارقة لمعايير و قوانين إنتاج المعارف السائدة في الثقافة العربية الإسلامية.

إن الذوق الصوفي يمثل نقطة الفصل في كل حوار مع الخطاب الصوفي لأنه المفرز لهذا الخطاب المكثَّف و المشفَّر الذي يعتمد التلميح و الإشارة بدلاً من التصريح و العبارة، فالذوق "في الفكر الصوفي طريق العرفان، حيث لا يمكن معرفة ما ينتج عن الذوق إلا بالذوق، لذلك انحصرت قناعة هذا العلم بالذائق"[63].

و هذا المعنى أشار إليه الشاعر الصوفي في قوله:

مَنْ ذَاقَ طَعْمَ شَرَابَ القَوْمِ يَدْرِيهِ ... وَ مَنْ دَرَاهُ غَدَا بِالرُّوحِ يَشْرِيهِ

وَ ذُو الصَّبَابَةِ لَوْ يُسْقَى عَلَى عَدَدِ الأَنْـ ... فَاسِ، وَ الْكَوْنِ كَأْساً لَيْسَ يَرْوِيهِ[64]

و تأسيساً على ما مضى فإن علوم الأذواق التي تصدر عن القلب لحظة الصفاء لا يمكن مقاربتها إلا بإحالتها على المنابع التي صدرت عنها تلك العبارات، و لهذا السبب نشأ التعارض بين من فسَّر القلب بالعقل، و كان لهذا الأمر تبعاته على الفكر الصوفي الذي أطَّر لنظام معرفي مفارق للنظم المعرفية المعهودة في التراث العربي، و قد قدَّم التراث الصوفي تصوُّراً جديداً لهذا النمط من المعرفة، و رأى أن الوصول إليها لا يمكن بالعقل و النظر، بل بالقلب أو ما أُطْلِقَ عليه " اللطيفة الربانية " التي تدرك ما يعجز عنه العقل البشري، و لنا فيما يُسْتَقْبَل من صفحات وقفة مع مفهوم العقل و القلب و ما دار بين أنصار التيارين العقلاني و العرفاني من سجال فكري.

---

63 - محمد ياسر شرف: فلسفة التصوف السبعيني، وزارة الثقافة، دمشق، ط: 1، 1990، ص: 193.

64 - عبد العزيز: سيد الأهل، المدخل إلى أدب التّصوّف، معهد الدراسات الإسلامية، د. ط، 1391هـ، ص: 121.

الفصل الأول

المعرفة الصوفية:

من عجز الأجهزة الإدراكية إلى حقيقة الإدراكات الخيالية

العقل والقلب في النسق المعرفي الصوفي

العقل والقلب ومكانتهما في الفكر الصوفي

الكشف الصوفي

الخيال بين التصور الفلسفي والمفهوم الصوفي

دور الخيال في بناء المعرفة الصوفية

القلب والعقل في النسق المعرفي الصوفي:

توطئة:

لقد ارتكزت التجربة الصوفية في تشكيل منظومتها المعرفية على نظام معرفي يختلف اختلافا جذريا عن النُّظم المعرفية التي راجت في الثقافة العربية الإسلامية منذ تشكُّل النسق المعرفي بدءً بمجيء الإسلام إلى غاية ظهور التصوف الإسلامي، و قد وضع الأسس النظرية للمعرفة الصوفية متصوِّفة القرن الثالث الهجري في مرحلة أولى، كذي النون المصري، ومعروف الكرخي، وأبي القاسم الجنيد، والحكيم الترمذي، وأبي يزيد البسطامي، وأبي منصور الحلاج، وعبد الجبار النِّفَّري، لتعرف عمقها النظري الفلسفي مع شهاب الدين السهروردي، ثم محيي الدين ابن عربي، وابن سبعين، و أبي الحسن الششتري في مرحلة ثانية، و قد أسهم هؤلاء الصوفية في بلورة نظرية معرفية مخالفة لنظيراتها في التراث العربي حيث قامت هذه الأخيرة على نقد التَّصوُّرات والأفكار التي تناولت البحث في الذات الإلهية بالمنهج العقلي و النقلي، ومن هذا المنطلق بحث الصوفية عن بديل للعقل، فكانت تنظيراتهم تستبعد العقل من هذا النمط من المعرفة و تستبدله بالقلب.

وقبل الوقوف على أصول هذا الإشكال نقدم مفاهيم للعقل كما أصَّل لها الفلاسفة و المتكلِّمون العرب في التراث العربي انطلاقاً من الأصل الاشتقاقي لهذا اللفظ.

مفهوم العقل:

أ- العقل لغة:

تجمع المعاجم اللغوية العربية على أن المعنى الابتدائي لكلمة عقل هو الربط.

ورد في لسان العرب: " وعقل البعير يعقله عَقْلاً وعقّلَهُ واعتقله ثنى وظيفه (*) مع ذراعه وشدهما جميعا في وسط الذراع، وكذلك الناقة، وذلك العقل هو الرباط، والجمع عُقُلٌ، ... والعقال: الرباط

* الوظيف لكل ذي أربع ما فوق الرسخ إلى مفصل الساق، ينظر: ابن منظور: لسان العرب، ج: 09، مادة "وظف" ، ص: 352.

الذي يعقل به.[1]" و يضيف صاحب اللسان:" ... ورجل عاقل وهو الجامع لأمره ورأيه... وقيل العاقل: الذي يحبس نفسه ويردُّها عن هواها... [2]

والمعقول ما تعقله بقلبك... والعقل: القلب، والقلب: العقل، ويقال لفلان قلب عقول ولسان سؤول، وقلب عقول: فَهِمٌ، وعقل الشيء يعقله عقلاً: فهمه"[3]. و يبدو في هذا التفصيل تداخل بين الملكتين [العقل و القلب]، و الفهم عنهما يكون.

و وجد الحارث المحاسبي (ت243هـ) في قول ابن منظور السابق ما يدعم مفهومه للعقل و ما ينتج عنه من فهم، قال: "والعرب إنما سمت الفهم عقلا، لأن ما فهمته فقد قيَّدته بعقلك وضبطته، كما تقول: إن البعير قد عقل"[4].

و لقي هذا التعريف المعجمي الذي ورد في لسان العرب قَبولا واسعاً لدى طائفة الباحثين عن معنى العقل و دوره في بناء الأنساق المعرفية التي تشكَّلت في رحاب مشكلات الفلسفة و الوجود.

إذ نجد الشريف الجرجاني يورد هذا التعريف و يضيف عليه ما استقاه من ثقافته الموسوعية حول طبيعة العقل باعتباره جوهراً، يقول:" والعقل مأخوذ من عقال البعير يمنع ذوي العقول من العدول عن سواء السبيل والصحيح أنه جَوْهَرُ مجرَّد "[5].

و قد أحجم أبو البركات البغدادي (ت 547هـ) عن تعريب المصطلح اليوناني المقابل لكلمة عقل العربية، باعتبار أن معنى اللفظ العربي لا يعادل إلا مفهوم العقل العملي عند اليونان الذين أرادوا بمصطلحهم معانٍ أخرى[6].

كما أورد ابن تيمية (ت728هـ) في نفس السياق "والعقل في لغة فلاسفة اليونان جوهر قائم بنفسه، فأين هذا من هذا؟ "[7].

---

[1]- ابن منظور محمد بن مكرم: لسان العرب، ج: 3، ص:125 مادة: "عقل".

[2] - ينظر: المصدر نفسه ج 4، ص: 125.

[3] - ينظر: ابن منظور محمد بن مكرم: لسان العرب، ج:4، ص: 126.

[4]- الحارث بن أسد المحاسبي: المسائل في إكمال القلوب والجوارح والمكاسب والعقل، تح: عبد القادر أحمد عطاء، عالم الكتب، القاهرة، 1969، ص: 241، (رسالة العقل).

[5] - الشريف الجرجاني: التعريفات، ص: 243.

[6]- ينظر: أبو البركات البغدادي: المعتبر في الحكمة، حيدر آباد، الدكن، 1358هـ، ج:1، ص: 409.

[7]- أحمد بن تيمية: الرد على المنطقيين، نشره: عبد الصمد شرف الدين الكتيبي، المطبعة القيمة بمباي، الهند، ط:1، 1949، ص: 276.

ومن خلال هذا التدرج في بيان دلالة العقل بما أفادتنا منه المعاجم اللغوية نستخلص ما يلي:

- إن العقل بمثابة قيد للمعاني فهو يقيدها ويحفظها ويربطها.

- إن الفعل الذي يقوم به العقل فعل الربط والضبط والحفظ يتم في القلب. أي: أن العقل فعل أو وظيفة لأداة أخرى هي القلب، القلب أداة والعقل وظيفة.

ب- العقل اصطلاحا:

لا نجد في التراث العربي تصوُّراً واضحاً عن العقل - أو ما يصطلح عليه بالعقل المجرَّد[*]- إن كان جوهراً محصِّلاً للعلم أو غريزة بها يتم تحصيل العلم، يقول الشريف الجرجاني: "العقل: جوهر مجرد يدرك الغائبات بالوسائط" [1]. و هذا التصوّر كثير التداول في التراث العربي، و يكاد يكون قاسماً مشتركاً بين طائفة كبيرة من المفكرين العرب القدامى، أما ابن تيمية فيتردّد في حسم موقفه من المراد بالعقل فيقول: "قد يراد بالعقل نفس الغريزة التي في الإنسان التي بها يعلم ، و يميِّز و يقصد المنافع دون المضار كما قال أحمد بن حنبل و الحارث المحاسبي و غيرهما: إن العقل غريزة؛ و هذه الغريزة ثابتة عند جمهور العقلاء، كما أن في العين قوة بها يبصر، وفي اللسان قوة بها يذوق، وفي الجلد قوة بها يلمس عند جمهور العقلاء[2]"، فالعقل بهذا المنظور وسيلة من الوسائل التي يتم التوسل بها في بناء المعرفة.

لقد وقع أهل النظر في التراث العربي في حيرة معرفية حول اعتبار العقل ذاتاً أم جوهراً، فوقع لديهم التأرجح بين هذين المعنيين: "فتارة يحملون العقل على معنى الفعل المحصِّل للعلم، و تارة

---

[*] - مصطلح " العقل المجرَّد " شائع الاستعمال في الفكر العربي الإسلامي، يقول أبو الحسن العامري:" أما صناعة الإلهيين، فهي مرتفعة من أن يدرك شيء من أغراضها إلا بقوة **العقل المجرَّد**، و هذه القوة تسمى لباً و لب كل شيء هو خلاصته، وهي صناعة مجرَّدة للبحث عن الأسباب الأولية لحدوث الكائنات العالية، ثم التحقُّق للأول الفرد الحق، الذي هو في النهاية، في كل ما يقصد إليه بالإجلال، على السبيل المبرَّأ عن المرية " أبو الحسن العامري: كتاب الإعلام بمناقب الإسلام، تح: أحمد عبد الحميد غراب، دار الكتاب العربي للطباعة و النشر، ط: 1، 1967، ص: 93. و يقول ابن خلدون عن العلم المجرَّد أي العقل المجرَّد:" إن **العلم المجرَّد** عن الاتصاف قليل الجدوى و النفع، و هذا علم أكثر النظَّار " ابن خلدون : عبد الرحمن بن خلدون: المقدّمة، ضبط و شرح و تقديم: محمد الأسكندراني، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان- د.ط، 1426هـ/2006م، ص: 461.

[1] - علي بن محمد الشريف الجرجاني: التعريفات- ص: 205.

[2]- أحمد ابن تيمية: مجموع فتاوى ابن تيمية، طبع: المكتب التعليمي السعودي، المغرب، د. ط، د.ت، المجلد التاسع، ص: 287.

يحملونه على معنى "الغريزة" التي يُنال بها العلم، و تارة يجمعون بين هذين المعنيين المتعارضين على اعتبار أنهما المعنيان اللذان يتقاسمان مدلول العقل"[1].

فالنظر عند علماء الإسلام بصفة عامة "عبارة عن الفعل الإدراكي الذي يطلب شيئاً معيَّناً، و يسلك إليه طرقاً محدَّدة، مع الاعتقاد بأن هذه الطرق قادرة على الظفر بهذا الشيء المطلوب، و على هذا فـ " المنظور فيه" هو الشيء المطلوب إدراكه و الذي قد يَقْرُب أو يبعد في مجال هذا الإدراك؛ و " الناظر" هو كل من يصوِّب فكره إلى الشيء المطلوب قاصداً طي المسافة بينه و بينه، أو قل ساعياً إلى "الاقتراب" منه، فيكون مقصد هؤلاء العلماء من إنشاء علم إلهي إسلامي، هو استفادة تقرُّب من الله يزيدهم علماً بحقائق الغيب[2]، و لعل هذا التصوُّر هو ناتج عن مسألة المثاقفة بين التراث العربي الإسلامي و الفكر اليوناني، ذلك أن" العقل ليس جوهراً أي ذاتاً قائمة بالإنسان يفارق بها الحيوان، ويستعدُّ بها لقبول المعرفة، كما يسود الاعتقاد بذلك في الثقافة الغربية تأثُّراً بنظرية الفكر اليوناني في العقل ، ومعلوم أن الثقافة العربية الإسلامية هي الأخرى أخذت بهذه النظرية، و أخرجت بعض شعب المعرفة الإسلامية على مقتضاها "[3].

و كما كان التأرجح بين اعتبار العقل البشري غريزة أم جوهراً، كان تعريفه و ضبط حدوده عقبة كذلك أمام الذين تعرَّضوا لمفهومه من مختلف المرجعيات الفكرية باختلاف مناهجها، فقد قدم لنا التراث الفكري العربي مفاهيم و تعريفات متباينة عن العقل، وقد أقرَّ أبو حيان التوحيدي بإشكالية تحديد العقل والكلام فيه فقال: "الكلام في العقل مطَّرب جدًّا " [4].

كما ورد في المعجم الفلسفي تعريف للعقل **[raison– reason]** جاء فيه: "العقل بوجه عام ما يميز به الصواب من الخطأ، ويطلق على أسس العمليات الذهنية لاسيما البرهنة والاستدلال، وقد يراد به أيضا المبادئ اليقينية التي يلتقي عندها العقلاء جميعا [5].

1- الحارث بن أسد المحاسبي: العقل و فهم القرآن، تح: حسين القوتلي، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط: 2، ص: 201.

2- طه عبد الرحمن: العمل الديني و تجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، المغرب، ط: 4، 2009، ص: 17.

3- المرجع نفسه، ص: 17.

4- أبو حيان التوحيدي: المقابسات، تح: محمد توفيق حسني، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1978، ص: 222.

5- مدكور، إبراهيم، بيّومي: المعجم الفلسفي، إصدار: مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، دون طبعة، 1399هـ/1979م، ص: 120.

يذكر الفارابي عدة تعاريف للعقل بحسب كتب أرسطو، يقول الفارابي: " إن العقل عند الجمهور يقابل ما سماه أرسطو بـ "التعقل " [1].

ويضيف في موضع آخر: "وأما العقل الإنساني الذي يحصل له بالطبع... فإنه هيئة ما في مادة معدة لأن تقبل صور المعقولات"[2].

ونجد الفلاسفة يطلقون على العقل الإنساني وهو في حال الوجود بالقوة كما هي حال الطفل، اسم "العقل الهيولاني(*) " للدلالة على خلوّه مع استعداده لتقبل صور المعقولات كما تتقبَّل الهيولى الصور المادية [3].

ويورد محمد التهانوي ملخَّص تعريف الفلاسفة للعقل الذي هو: " الجوهر المجرد في ذاته وفعله، أي لا يكون جسما ولا جسمانيا... "[4].

أما ابن ابن رشد فيرى أن "العقل ليس قوة جسمية كالحس وإلا لما استطاع أن يدرك غير صورة عقلية واحدة في وقت واحد، ولا يستخدم أي عضو جسماني، وبهذا يتميز عن الحس"[5].

وإذا ما تتبعنا مفهوم العقل لدى الفلاسفة المسلمين فسنجد تعاريف أخرى فرعية تؤكد دوره المعرفي، فابن رشد – مثلا – في رده على أبي حامد الغزالي يقول: " العقل ليس هو شيئا... أكثر من إدراك نظام الأشياء الموجودة وترتيبها"[6].

ويقول الفارابي: "العقل ليس هو شيئا غير التجارب ومهما كانت هذه التجارب أكثر كانت النفس أتم عقلا "[7].

1- أبو نصر الفارابي: مقالة في معاني العقل ضمن كتاب الثمرة المرضية في الرسائل الفارابية، ديتريصي، طبعة ليدن، 1889، ص:39.

2- أبو نصر الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، تح: ألبير نصرى نادر، المطبعة الكاثوليكية بيروت، 1959، ص: 82.

* يقول الشريف الجرجاني: " ... وإنما نسب إلى الهيولى لأن النفس في هذه المرتبة تشبه الهيولى الخالية في حد ذاتها عن الصور كلها..."ينظر النص كاملا في كتاب التعريفات، ص: 158 وما بعدها.

3- ينظر: الشريف الجرجاني: التعريفات، ص: 157.

4- محمد التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، شركة خياط للكتب والنشر، بيروت، 1966، ج:4، ص: 1027.

5- ينظر: محمود قاسم، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، دت، ص: 224.

6- أبو الوليد محمد بن رشد، تهافت التهافت، تح: سليمان دنيا، دار المعارف القاهرة، ط:2، 1971، ص: 526.

* يقصد بالتجارب: تطبيق الأحكام الكلية العقلية في الجوانب العملية الإنسانية. ينظر: عبد الحميد الأعسم: المصطلح الفلسفي عند العرب، مكتبة الفكر العربي، بغداد، ط: 1،1985، ص: 368.

7- أبو نصر الفارابي: كتاب الجمع، ضمن كتاب: الثمرة المرضية في الرسائل الفارابية، ص: 21.

إن ما يمكن إجماله عن العقل و مفهومه في تراث الفلاسفة العرب أن له مراتب وتقسيمات هي: العقل النظري [*] ، والعقل العملي، فالعقل النظري يتفرع منه العقل بالفعل، العقل المستفاد، والفرق بين العقل النظري والعقل العملي يكمن في وظيفة كل منهما، فوظيفة العقل النظري هي المعرفة النظرية، أما العقل العملي فإن وظيفته توجيه الجانب العملي والأخلاقي، وهو الذي يدبر علاقة العقل النظري بالبدن[1].

وتأسيساً على ما تقدّم فإن العلوم تنقسم إلى: نظرية مثل الفلسفة الأولى (الميتافيزيقا) والطبيعيات والرياضيات، وإلى عملية وهي العلوم السياسية والأخلاقية...

وهذه القسمة الثنائية للعقل إلى نظري وعملي قديمة ترجع أصولها إلى الفلسفة اليونانية، و قد عالج الفيلسوف الألماني "إيمانويل كانط " هذين المعطيين الفلسفيين في كتابيه: "نقد العقل النظري الخالص" و "نقد العقل العملي".

إن الأشكال المتنوعة للعقل الإنساني لا تعني سوى درجات العقل في سلَّم المعرفة العقلية، وهي بهذا التصوُّر لا تلغي وحدة العقل عند الفيلسوف.

نجد هذه المفاهيم عن العقل شائعة لدى الفلاسفة، فإذا انتقلنا إلى المتكلمين والأصوليين فإن الأمر يأخذ منحى مختلفا، إذ نجد المحاسبي يعرف العقل بقوله: "إنه غريزة، والمعرفة عنه تكون"[2], ولقي هذا التعريف رواجا كبيرا في أوساط العديد من المفكرين والعلماء الذين جاءوا بعد المحاسبي،

---

[*]- نوظف هنا مصطلح "العقل النظري" بالمعنى الذي ضبطه ابن خلدون في المقدمة حينما ذهب إلى القول «إنّ العلوم التي يخوض فيها البشر و يتداولونها في الأمصار تحصيلا وتعليما على صنفين: صنف طبيعي للإنسان يهتدي إليه بفكره، وصنف نقلي يأخذه عمن وضعه، والأول هو العلوم الحكمية والفلسفية، وهي التي يمكن أن يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره، ويهتدي بمداركه البشرية إلى موضوعاتها ومسائلها، وأنحاء براهينها، ووجوه تعليمها حتى يقف نظره وبحثه على الصواب من الخطأ فيها من حيث هو إنسان وأنحاء براهينها ووجوه تعليمها حتى يقف نظره وبحثه على الصواب من الخطأ فيها من حيث هو إنسان ذو فكر، والثاني هو العلوم النقلية الوضعية، وهي كلها مستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعي ولا مجال فيها للعقل إلا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول...»، ويندرج هذا التعريف للعقل النظري عند ابن خلدون ضمن درجات ثلاث للعقل وهي العقل الطبيعي والعقل التمييزي والعقل النظري، المقدمة، ص : 347-348، ومن المعلوم أن الفيلسوف الألماني إيمتانوئيل كانط (E.Kant)قد نظّر لهذا المفهوم للعقل وفق تصوّر فلسفي علمي حيث يطلق مصطلح "العقل النظري" أو "العقل الخالص" على مجموع المبادئ القبلية (Apriori) المنظمة لمنهج المعرفة وفق شروط التجربة ومقولات الزمان والمكان، للوقوف على المزيد من التفصيل ينظر:
E.Kant, Critique de la raison, préface à la 2ème édition, 1787, g. Flammarion, Paris, 1976.

[1]- ينظر: عبد الحميد الأعسم: المصطلح الفلسفي عند العرب، مكتبة الفكر العربي، بغداد، ط:1، 1985، ص: 241.

[2]- الحارث بن أسد المحاسبي: المسائل في إعمال القلوب والجوارح والمكاسب، رسالة العقل، ص: 239.

فهذا الجويني إمام الحرمين يقول عن موضوع تعريف العقل "وما حوَّمَ عليه أحد من علمائنا غير الحارث المحاسبي"[1], ويعرفه التفتازاني بقوله: "العقل قوة للنفس بها تستعد لاستحصال العلوم والإدراكات"[2].

إن التعريف الأكثر شمولا وشيوعا في دوائر المتكلمين هو اعتبار العقل بعض العلوم أو المبادئ الضرورية، ومن ذلك ما قاله القاضي عبد الجبار: "إنه (يعني العقل) علم ضروري بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات، كالعلم باستحالة كون الشيء الواحد قديما وحديثا"[3].

العقل والقلب ومكانتهما في الفكر الصوفي:

انقسم الوعي بإشكالية المعرفة و وسائلها في التراث العربي إلى قسمين واتجهت المعرفة وجهتين: عقلية واقعية، وعرفانية كشفية ذوقية، وقد تحدّدت الوجهة العقلية بالرأي: إن الوجود: ذاتي وحسي وخيالي وعقلي وشبهي، علما أن الذاتي بنظر هذا الاتجاه هو الحقيقة الذاتية لكل موجود، أي الحقيقة الموضوعية: "فهو الوجود الحقيقي الثابت خارج الحس والعقل...كوجود السماوات والأرض..."[4].

وتتحدد الوجهة العرفانية بجهد ذاتي حدسي تنكشف للفرد فيه الحقيقة الموضوعية كحقيقة معيشة، أي تضفي الذات الشاعر رؤيتها على الحقيقة الموضوعية وتفسّرها بضوء ما يتبدّى لها، بمثل ما تفسّر النص.

بيد أن العرفان الذي نسب معظم الباحثين التصوف إليه اتجاهاً ومصطلحاً له أبعاده و مفاهيمه وتياراته في التجربة البشرية، فالعرفان من عَرَف لغة: العلم، وعرفه عرفة وعِرفانا وعَرفانا ومعرفة...ورجل عروف وعرفة: عارف يعرف الأمور، والعريف والعارف بمعنى، مثل عليم وعالم ... والعرف والعارفة والمعروف واحد: ضد النكر، وهو كل ما تعرفه النفس من الخير وتبس أبه وتطمئنّ إليه[5].

[1]- تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، تح: محمود محمد الطناحي عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط: 2، 1413هـ، ج: 2،ص: 283.

[2]- عبد الحليم الأعسم: المصطلح الفلسفي عند العرب، ص: 109.

[3]- القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، تح: محمد علي النجار وعبد الحليم النجار، مطبعة عيسى الباهي القاهرة، 1965، ج:11، ص: 375.

[4]-أبو حامد الغزالي: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، تحقيق سليمان دنيا، 1961م، ص: 176.

[5]- ابن منظور، لسان العرب، ج 5، مادة "عرف".

ففي المعنى الأول تعمّق التيار الغنوصي وتوسّع وكثر متبنّوه منذ العصر الهلليني، ثم أصبح الغنوص مذهبا سمّي (Gnosticisme) أو العرفانية في العهد المسيحي، ودعا إلى المعرفة الحقة بالله والدين، عبر تعميق الحياة الروحية واعتماد الحكمة في السلوك، وذلك باستخدام قوى النفس، ولاسيما تلك الخاصة بالإدارة والمجاهدة النفسية[1].

فالعرفان الغنوصي معرفة حدسية تحصل من اتحاد العارف بالموضوع، أي الوصول إلى العرفان بالله، وذلك بكل ما في النفس من قوة خيال وحدس وعاطفة، ويتمّ هذا بإشراك الزهاد والمتصوفين، وترى الغنوصية أن أتباعها يرجعون إلى مريدين تناقلوا سرا وحي الله الذي نزل منذ البدء، وتعدّى الأتباع بكشف الأسرار الإلهية والنجاة، فربما شابه ذلك بعضا من مسلك الطرق الصوفية الإسلامية.[*]

وفي المعنى الثاني تجلّى التيار الإشراقي الذي اعتبر أن المعرفة تحصل بإشراق الأنوار العليا على النفس فيحصل الكشف والإلهام، وتجمع المراجع التاريخية على أن المؤسس لهذا التيار زرادست الفارسي (حوالي 660-583 ق.م) الذي عبّر عن وحدة الكون بالنور وبانتصار مبدأ الخير، لكن مما لا شك فيه أن صاحب العرفان الإشراقي تحدث عن ثنائية وجودية أو فلسفية أو مظهرين لحقيقة كلية واحدة هي الألوهية، وهذان المظهران هما: الروح الطيبة والروح الخبيثة ، وقد أولهما الأتباع بمبدأي الخير والشر أو النور والظلام، و قد أُثِرَ عن "هرمس" نصوص يعتقد فيها أتباع هذه الفلسفة أنه قد جرى بينه [هرمس] و بين الإله المتعالي" بوامندريس" محاورات في مشاهدات إشراقية ، فسُمِّي النص باسمه، والذي عرفه العرب ثم المسلمون، وخير ممثل للإشراق في الفلسفة والتصوف الإسلاميين السهروردي المقتول الذي يقرّر أن الإشعاع ينطلق من الموجود إلى ما هو أدنى منه وصولا إلى نهاية السلسلة الوجودية، وضمن هذه السلسلة وخلال عملية الإشراق تحصل النفس الإنسانية على المعرفة محددا مصطلح البقاء بقاء النفس قرب الأنوار، وهذا يباين مصطلح الفناء الصوفي المعروف[2].

[1]-Lalande A, Vocabulaire technique et critique de a philosophie, Paris, Vrin, 1968, p 386.

[*] - يرى الكثير من الباحثين أن التصوف الإسلامي هو امتداد لفلسفات و ثقافات دخيلة على الدين الإسلامي، و بخاصة ما تعلق بالبحوث الميتافيزيقة و اللاهوت، و للوقوف على إشكالية تأثُّر التصوف بالمؤثرات الأجنبية، ينظر: ميلود عزوز: التَّصَوُّفُ الإِسْلَامِيّ بَيْنَ المرْجَعِيَّةِ الإِسْلَامِيَّةِ و المؤَثِّرَاتِ الأَجْنَبِيَّةِ، مجلة "دراسات" ، جامعة ابن خلدون- تيارت- العدد السادس ، مارس : 2013، ص: 05 و ما بعدها.

[2]- للاستزادة ينظر: شهاب الدين السهروردي: حكمة الإشراق، ص: 506.

إن محاولة الوصول إلى هذه العلوم الغيبية لا يمكن بالنظر العقلي المحدود، بل لابد من طريقة أخرى يتوصل بها الإنسان لمعاينة المطلق، فالنظر و الاستدلال لا يمكنهما الوصول إلى عالم الملكوت الملإ الأعلى، فإن بين برهان العقل و عرفان القلب بون شاسع لا يمكن لأحدهما أن يقوم مقام الآخر، فلكل منهما مجال اختصاصه، لكن الذي لا مراء فيه في الفكر الصوفي هو اعتبار العقل قاصراً عن إدراك حقيقة الوجود ، فقد ذكر الصوفية للعقل حدّاً لا يتجاوزه، تبدأ بعده رحلة المعرفة الحقَّة بالله، فعلى حد العقل (تدبير مصالح الوجود الإنساني) تجري أمور العقلاء " على حد الإيمان تجري أمور بعض المنتمين إلى الله أصحاب .... والأوامر الإلهية والخواطر المستقيمة الربانية... " [1].

لقد اشتهر لدى المتصوفة تقسيمهم للمعرفة إلى درجات ثلاث هي: علم اليقين، وعين اليقين وحق اليقين، وهي ألفاظ مستمدة من القرآن الكريم، أدناها علم اليقين، وهو ما يكون عن طريق النظر والاستدلال وأرقاها: حق اليقين: "وهو أن يشاهد الغيوب كما يشاهد المرئيات مشاهدة عيان"[2], أما عين اليقين فهي درجة دنيا في سلَّم المعرفة الصوفية وهذا واضح في قولهم: "علم اليقين حال التفرقة، وعين اليقين حال الجمع، وحق اليقين جمع الجمع بلسان التوحيد."[3].

لقد وظف الصوفية في التمييز بين درجات ثلاث في المعرفة ، البرهانية و البيانية و العرفانية[*]، ما ورد في القرآن الكريم من استعمال لكلمة "اليقين" مقرونة بكلمة: "حق" في قوله تعالى: ﴿**إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ حَقُّ ٱلْيَقِينِ ۝٩٥**﴾[4]. و بكلمة: "علم" في قوله تعالى: ﴿ **كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ ٱلْيَقِينِ ۝٥** ﴾[5]، ثم بكلمة: "عين" في قوله: ﴿**ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ ٱلْيَقِينِ ۝٧** ﴾[6]، يوضح القشيري هذا التمييز بقوله: "فعلم اليقين على موجب اصطلاحهم ما كان بشرط البرهان، وعين اليقين ما كان

1- محيي الدين بن عربي: كتاب المسائل من رسائل ابن عربي، دار إحياء التراث العربي، بيروت -لبنان، ج:2، ص: 34.

2- عبد القاهر بن عبد الله السهروردي: عوارف المعارف، ص: 528.

3- المصدر نفسه، ص: 40.

* - ناقش محمد عابد الجابري إشكالية نُظُم المعرفة في التراث العربي و قدم دراسة تحليلية نقدية لها، و هي المعرفة البيانية و المعرفة البرهانية و المعرفة العرفانية في كتابه الشهير : نقد العقل العربي.

4- الواقعة: 95

5- التكاثر : 5

6- التكاثر : 7

بحكم البيان، وحق اليقين ما كان بنعت العيان، فعلم اليقين لأرباب العقول، وعين اليقين لأصحاب العلوم، وحق اليقين لأصحاب المعارف"[1].

لقد استثمر الصوفية ما ورد في القرآن من معاني عن التدرج في نظم المعرفة في الفكر الإنساني: فالمعرفة والإيمان كلاهما يتدرجان صُعُدًا من البرهان إلى البيان إلى العرفان.

يوضِّح القشيري هذه الفكرة إذ المعرفة بالله - في نظره - عن طريق البرهان طريق العقل أضعف من المعرفة به عن طريق البيان: التشبيه والاستعارة وضرب المثل، وهذه أضعف من المعرفة به عن طريق العرفان، ومن جملة الآيات التي يستند علبها لتقرير هذا التدرُّج في المعرفة بين البرهان والبيان والعرفان الآية التي تتحدث عن تجربة النبي إبراهيم في البحث عن الله وهي قوله تعالى: ﴿ **فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا ۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّى ۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْأَفِلِينَ ﴿٧٦﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَٰذَا رَبِّى ۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِى رَبِّى لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلضَّآلِّينَ ﴿٧٧﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّى هَٰذَآ أَكْبَرُ ۖ فَلَمَّآ أَفَلَتْ قَالَ يَٰقَوْمِ إِنِّى بَرِىٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴿٧٨﴾** ﴾[2].

يقول القشيري في تفسير هذه الآيات: "يعني أحاطت به سجوف (*) الطلب ولم يتجلَّ له بعد صباح الوجود، فطلع نجم العقول فشاهد الحق بسره بنور البرهان، فقال: « هذا ربي » ثم يزيد في ضيائه فيطلع له قمر العلم فطالعه بشرط اليقين فقال: « هذا ربي » ، ثم أسفى الصبح ومَتَعَ النهار فطلعت شموس العرفان من برج شرفها فلم يبق للطلب مكان ولا للتجويز حكم ولا للتهمة قرار، فقال: ﴿ **قَالَ يَٰقَوْمِ إِنِّى بَرِىٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴿٧٨﴾** ﴾[3] إذ ليس بعد العيان ريب ولا عقِب الظهور ستر... " [4].

ومن ذلك أيضا قوله بصدد الآية التي ورد فيها : ﴿ **فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى ٱلسَّمَآءِ ۚ كَذَٰلِكَ يَجْعَلُ ٱللَّهُ ٱلرِّجْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٢٥﴾** ﴾[5].

1- أبو القاسم بن هوازن القشيري: الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص: 199.

2 - الأنعام: 76- 78.

3 - الأنعام: 78.

4- أبو القاسم القشيري: لطائف الإشارات، تح: إبراهيم بسيوني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط:2، 1981، ج:1، ص: 41.

5 - الأنعام: 125.

قال القشيري في تفسيرها : " ... ويقال [أي: من المعاني العرفانية التي تحملها الآية] نور في البداية هو نور العقل، ونور في الوسط هو نور العلم، ونور في النهاية هو نور العرفان، فصاحب العقل مع البرهان، وصاحب العلم مع البيان، وصاحب المعرفة في حكم العيان... " [1].

وحقيقة اليقين في نظام المعرفة الصوفية تحصل عند تجاوز العقل وعدم الركون إلى القياس البرهاني، أو الأدلة السببية، فما تعطيه واردات القلب ليست أسباباً بل هي أسرار نورانية.

وجعل الصوفية للعقل خمسين من الأعوان منها: الفراسة، والإنابة، والحفظ، والقناعة، والتفكر، والعبرة، فقالوا: " إن من بين هؤلاء الأعوان من يمثل ملكات الإدراك البدني مثل الذهن والفهم والبصر والحفظ، ومنها ما يمثل الحكمة بمذاهبها المختلفة"[2].

كما جعل الصوفية الفكرة – وهي ثمرة العقل المشرق – سراج القلب فإذا ذهبت فلا إضاءة له، لكن هذه الفكرة التي هي فكرة أهل التصديق والإيمان هي دون فكرة أهل الشهود والعيان؛ لأن الأولى تعين القلب في سيره، في ميادين الأغيار، بينما الثانية فهي سير الروح في ميادين الأنوار، فتتقلب الدلائل مدلولات والغيب شهادة... [3].

وبعد وصف العقل وبيان عظيم منزلته إلا أنه لا يرقى إلى معرفة وإدراك ما هو خارج عن طوره، "فهذا العقل لا شأن له بالمساتير والملإ الأعلى، وكشف المحجوب الروحي و معارج القدس ومنازل الأرواح لأنه سيقف عاجزا لا يجد جوابا" [4].

إن الإشكالية الأساسية لنظام المعرفة في الخطاب الصوفي تدور على مسألة حقيقة الوجود الإلهي ووحدانيته باعتبارها مبدأ الوجود كله ومصدره(*)، و هذه المسألة لا يمكن للعقل أن يقدم

---

[1]- أبو القاسم القشيري: لطائف الإشارات، ج:1، ص: 499.

[2]- عامر النجار: التصوف النفسي، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط: 1، د.ت، ص:155.

[3]- عامر النجار: الطرق الصوفية في مصر، دار المعارف، القاهرة، ط: 4، 1990، ص: 15.

[4]- المرجع نفسه، ص: 17.

[*]- يرى ذو النون أن المعرفة على ثلاثة وجوه: «الأول معرفة التوحيد الخاصة بعامة المؤمنين المخلصين، والثاني، معرفة الحجة والبيان، وتلك خاصة بالحكماء والبلغاء والمخلصين، والثالث معرفة صفات الوحدانية، وتلك خاصة بأهل ولاية المخلصين الذين يشاهدون اله بقلوبهم حتى يظهر الحق لهم ما لم يظهره لأحد من العالمين»، ينظر مصطفى كامل الشيبي، الصلة بين التشيع والتصوف، ط:02، دار المعارف، مصر، 1969م، ص: 326، ويرى ابن عربي أن معرفة الحق هي معرفة الله، وهذه المعرفة هبة إلهية تتجلى فيمن اصطفاه الله وفتح من عباده المخلصين، ومن ثم قال: «ما كلّ ممكن من العالم فتح الله بصيرته لإدراك الأمر في نفسه على ما

إجابات حاسمة بشأنها، و لهذه الأسباب لجأ الصوفية إلى تطبيق المنهج التربوي الذي به يتشكّل الذوق و تتم المعرفة بالله بلا واسطة، فكمال النفوس" أن تصير بالرياضة بحيث تدرك المعارف الربانية من العالم العلوي بغير واسطة، لا من الخارج بطريق الحواس"(1)، فالحواس ظنّية، وتقود إلى الخطأ كما يمكن أن تشوّش أمر تلقي المعرفة، قال الشاذلي: "فإنّ جاذبتك هواتف الحق، فآفاقها الاستشهاد بالمحسوسات على الحقائق الغيبيات"(2)، وهذا من شأن الصديقين والأصفياء(*) الذين يحصل لهم"هذا العلم مع علم المبدأ وعلم الروح وعلم المحبّة وعلم البرزخ"(3)، ويعدلون بموجبه عن رؤية الأجسام إلى رؤية المعاني(4)، ولما كان منتهى العلم في الخطاب الصوفي هو المعرفة، فإنّ منتهى المعرفة اليقين، ومن ثم قال الشاذلي: "اليقين اسم لدرك الحقائق بلا ريب ولا حجاب والمعرفة كشف العلوم مع الحجاب، فإذا رفع الحجاب سميناه يقينا"(5).

وهذا يعني أن المعرفة الصوفية يقين يكشف عن الحقيقة، أي أنها ضدّ للظن والحيرة، ولهذا أثر في الوجود الذاتي العارف الصوفي، إذ يتجوهر بهذه الحقيقة ويمّحي كل أثر له، ويظهر هذا من قول أبي مدين: "كلّ حقيقة لا تمحو أثر العبد ورسمه فليست بحقيقة" (6), وحقيقة اليقين في نظام المعرفة الصوفية تحصل عند تجاوز العقل وعدم الركون إلى القياس البرهاني، أو الأدلة السببية، أما دور العقل في نظرية المعرفة الصوفية فهو وظيفيّ لا غير، إذ من المحال أن يعرف العقل بذاته كل الحقيقة وكل الوجود، وهذا معناه أن العقل يكتسب هويته من خلال استناده إلى وسائل أخرى للمعرفة كالروح والنفس، أي لا يعرف بذاته. يقول النفطي: "معرفة النفس مقام محمود شريف"(7)، باعتبار أن ذلك

هو عليه: فمنه العالم والجاهل ولذلك كثر المؤمنون وقلّ العارفون»، محيي الدين بن عربي: فصوص الحكم، ، تح: أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت -لبنان-، د. ط، 1980م، ج:1، الفص الإبراهيمي، ص: 82.

1- المرجع نفسه، ص: 06.

2- ابن الصباغ: درة الأسرار، دار الرفاعي، القاهرة، (د.ت)، ص: 124.

*- الصديقون في نظر الصوفية: درجة عليا في الولاية تتنزل ما بين النبي والقطب العارف، والصديق هو المؤمن عن دليل، ومتعلقه على الحقيقة، وإيمانه على جهة القربة لا على إثباته، ينظر ابن عربي: الفتوحات المكية، ج:2، ص: 393- 395.

3- ابن الصباغ: درة الأسرار، ص: 55.

4- المصدر نفسه ، ص: 54.

5- المصدر نفسه، ص: 114.

6- عبد القادر عيسى: حقائق عن التصوف، ص: 142.

7- محمد الكحلاوي، الفكر الصوفي في إفريقية و الغرب الإسلامي (القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي)، دار الطليعة بيروت، لبنان، ط: 1، 2009، ص: 51.

يشكل المنطلق الأساسي للمعرفة الإلهية التي يهيئ لها العقل، من دون أن يكون وسيلتها النهائية، فبمعرفة النفس تعرف حقيقية الألوهية، وهو ما تواطأ عليه المتصوفة "من عرف نفسه فقد عرف ربه"[1]، وقد بيّن ابن الدباغ طريق النفس العارفة من خلال "استدلالها بظاهرها على باطنها وعروجها عن حضيض سفلياتها إلى أفق علوياتها، إذ خلق فيها طرفان أحدهما متصل بالعالم المحسوس، يتوصل إلى معرفته بطريق الحواس التي هي سبب حصول العلوم الضرورية، والطريق الثاني متّصل بالعالم العلوي الذي هو عالم الأنوار الإلهية والجمال القدسي، وبهذا الطريق يتوصل إليه"[2].

ونجد مثالاً في الأقسام الثلاثة التي وضعها الشاذلي للدليل، أولها من "طريق العقل" (علم الكلام وعلوم البرهان)، وثانيها من طريق الكرامة (الكشف)، وثالثها من طريق "السر"[*](اليقين والتحقق بالحق)، وهذا الثالث لا يكون إلا للنبيين وبعض الصديقين[3]، وهو هبة إلهية، على عكس علوم العقل التي هي كسبية، إما بطريق السمع (النقل)، وإما بطريق النظر.

ويعتبر العلم المتأتي من طريق السر بمثابة "العلم الحقيقي الذي لا تزاحمه الأضداد"[4]، ويمنح هذا "العلم" النفوس سعادة قصوى ولذة روحية كبرى تفوق اللذات الحسية، ذلك أنه "إذا تأملت النفس فكرتها..تأمّلا شافيا، واستعملت الاعتبار بها استعمالا كافيا وشاهدت غرائب الحكمة المودعة فيها من جميع جهاتها، وأحاطت علمها بكلياتها وجزئياتها التذَّت بهذا العرفان...فكانت لذتها بها أعظم من لذّات المحسوسات الطبيعية"[5].

1- أبو حامد الغزالي: كيمياء السعادة – ضمن كتاب المنقذ من الضلال – المكتبة العصرية للطباعة والنشر – بيروت – ط:1-1422هـ/2000م – ص: 97.

2- عبد الرحمن بن محمد الأنصاري ابن الدباغ: مشارق أنوار القلوب ومفاتيح أسرار الغيوب، دار صادر، بيروت،1905د. ط، ص: 13.

*- المقصود بمصطلح "السر" في معجم الصوفية: "لطيفة مودعة في القلب كالروح في البدن، وهو نور روحاني بمثابة آلة للنفس، والسر محل المشاهدة... وسر العلم هو حقيقة سر العالم به، لأنّ العلم عين الحق في الحقيقة، وسر الحقيقة ما لا يفشى من حقيقة الحق في كل شيء، وسرائر الربوبية، هي ظهور الرب بصور الأعيان"، عبد المنعم الحفني، المعجم الصوفي، دار رشاد، القاهرة، 1997م، ص: 123 – 124.

3- ابن الصبّاغ: درة الأسرار، ص: 114.

4- المصدر نفسه، ص: 115.

5- ابن الدباغ: مشارق أنوار القلوب، ص: 13.

يعتبر الصوفية أن للقلب قدرة عالية على التطلع إلى عالم الملكوت لأن أصلها من عالم العلويات فهذه " اللطيفة الربانية أبرزها الله من عالم الأمر وذاتها لم تستكمل بعد، وجعلها ميسرة بجبلّتِها للكمال، ... ولما كانت ذاتها بأصل نشأتها من العالم الروحاني الذي ذواته عالمة بالفعل، ولا تفتقر إلى اكتساب كمال ذاتها هي بحصول العلم والمعرفة لها بحقائق الموجودات حتى تتصور عالمها وتعرف صفات موجودها وآثاره... " [1].

ويبيِّن ابن خلدون كيفية عمل هذه اللطيفة وتلقيها للمعرفة وهي على وجهين، يقول: "وتكتسب هذه اللطيفة المعرفة والعلم من جهتين:

* من طريق الحواس: حيث ينتزع الحس صور الموجودات ثم يجرد العقل معانيها ثم يركبها الخيال والفكر، وهذه المعرفة كَسْبِيَّةٌ.

* من طريق العالم الأعلى، حيث وضع الله سبحانه جميع الحقائق في كتاب سماه اللوح المحفوظ، ومنه خرج هذا العالم إلى الوجود الحسي، فهو عالم الروحانيات، والمعرفة منه مباشرة وهبية، تنطبع صور الموجودات منه في النفس"[2].

ويستدرك ابن خلدون مبيِّنا أنه لما منعت الصفات البشرية والأحوال البدنية من ذلك الانطباع وحالت حجابا بين اللوح وبين اللطيفة الربانية احْتيجَ إلى رفع الحجاب بالتصفية والتخليص من الكدرات لتصل اللطيفة الربانية إلى إدراك مباشر لحقائق الأشياء أكمل من الإدراك الذي يحصل لها من جانب الحواس والفكر والخيال" [3].

فلما كانت هذه خصائص اللطيفة الربانية التي أودعها الله في جسد ابن آدم توجَّه إليها الصوفية و أدركوا أن مجال اشتغالها هو عالم الغيبيات التي يعجز العقل بمحدودية آليته الكشف عنها، و لذلك تواطئوا على بيان قصور العقل في المعرفة الإلهية، و حذروا أتباعهم من الوقوف في مزالق تفسير أمر الألوهية و الاستدلال عليها بالمنهج العقلي النظري، فقد نبَّه ابن عربي على أن الشيخ الصوفي متى "ترك مريده يستدل عليه بالمعقولات ويجنح إلى استخدام عقله في النظريات فقد خانه في

---

[1]- عبد الرحمن بن خلدون: شفاء السائل لتهذيب المسائل، تح: إغناطيوس عبده خليفة، المطبعة الكاثولوكية، بيروت-لبنان-(د.ط)، (د.ت) ، ص: 05.

[2]- عبد الرحمن بن خلدون: شفاء السائل لتهذيب المسائل، ص: 09.

[3]- عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، ص: 22.

التربية"... [1] "لأن الفكر عليه حرام"[2] -على حد تعبير ابن عربي- و" المريد لا ينبغي له الكلام إلا بما شاهده وعاينه "[3], ومثل هذا الاستخدام للعقل من قبل المريد "جزاؤه الطرد لأنه يفسد على بقية أصحابه" [4] .

وقد شبَّه الصوفية العقل "تارة بالحية وتارة أخرى بالعقرب وأخرى بالذباب" [5]، فالعقل – في نظر الصوفية – حين يتخيل أنه صاحب دليل إلهي وإنما هو صاحب دليل فكري، فإن الدليل الفكري يمشي به حيث يريد، والعقل كالأعمى بل هو أعمى عن طريق الحق[6]. ويقدم لنا العلاوي المستغانمي إجابة كان أجيب بها بعد سؤال تقدَّم به بلسان الروح عن صراط العقول فكان الجواب: " خطة رقيقة وسمة دقيقة متعذرة السلوك، كثيرة الشكوك، بين جبر واعتزال، وتنزيه وتشبيه، وحرية وتكليف، فالميل لأحد الجانبين مضر، و الجمع بينهما متعذر، إلا لذي جانبين المسمى بواحد في اثنين، قال فقلت: عز المنال وندمت على السؤال..." [7].

يرى أبو طالب المكي حين صاغ الأمر بشأن العقل بقوله: " إن السلف يستحبّون العي والبله في علوم المعقول"[8]. كناية عن ذم علم الكلام وهو تناول مسائل الإلهيات بالمنهج العقلي المحض الذي هو "شراب الغرور"[9].

إن العقل وثمرته وهي الفكر لا دخل لهما في مجالات العرفان الصوفي الذي ينتهي إلى آفاق ذوقية عزيزة المنال، وإن كبار العقلاء -كما يقول ابن عربي- رغم إقرارهم بالفيض والروح "عجزوا عن

---

[1]- محيي الدين بن عربي: الأمر المحكم المربوط فيما يلزم أهل طريق الله من الشروط، دار المعارف، القاهرة، 1968، ص: 279.

[2]- المصدر نفسه، ص: 280.

[3]- المصدر نفسه: ص:280.

[4]- المصدر نفسه: ص:281.

[5]- عناية الله: جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط: 1، 1987، ص: 223.

[6]- عبيدة بن أنبوجة الشنقيطي: ميزاب الرحمة الربانية، المكتبة الشعبية، بيروت، لبنان، د.ط، د.ت، ص: 235.

[7]- أحمد بن مصطفى العلاوي: البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور، المطبعة العلاوية، مستغانم، ط:1، د. ت، ص:49.

[8]- أبو طالب المكي: قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد، تح: عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت ط: 3، 2009 ، ج1، ص: 341.

[9]- شهاب الدين السهرودي: اللحمات، تح: إميل معلوف، دار النهر بيروت، ط:1، 1969، ص: 27.

درك الحقيقة العرفانية لغلبة الفكر وعدم استعمال العبادات المشروعة على ألسنة الأنبياء عليهم السلام... "[1].

وكتب الشيخ الأكبر إلى إمام المتكلمين في عصره فخر الدين الرازي بقوله في هذه الرسالة: "ويجل الله سبحانه تعالى أن يعرفه العقل بفكره ونظره، فينبغي للعاقل أن يُخْلي قلبه عن الفكر إذا أراد معرفة الله تعالى من حيث المشاهدة... " [2].

إن منهج المعرفة في التراث الصوفي قد امتاز بإيثار التجربة الروحية المبنية على إملاءات القلب وارداته، وبيان دورها في توليد المعرفة وتلقّي الحقائق، إذ يتأسس هذا المنهج على التفاعل بين التجربة من ناحية وتملّي مستويات معاني القرآن في دلالاتها "الأنطولوجية" و" الميتافيزيقية" من ناحية أخرى، وينتج عن هذا مزيد من الفهم عن الله في كلامه، فكلما تعمّقت التجربة الروحية اتسعت دائرة الفهم.

لقد خالف الصوفية غيرهم في طرق تحصيل المعرفة، ومن هنا نشأ التعارض بين النظامين المعرفيين، بين نظام تقوم مرتكزاته المعرفية على استنباطات العقل و استنتاجاته، و بين نظام ألغى العقل من بنيته الفكرية، و أقام بدله نظاماً مؤسساً على واردات القلب وكشوفاته.

إن المتأمل في النصوص والأقوال المتعلقة بقضية المعرفة في الفكر الصوفي يلاحظ أنها تتأسس على نقد العقل وبيان محدوديته في المعرفة وعجزه عن الإحاطة بحقيقة الوجود والإنسان في بعدهما الإلهي الروحي، ومن ناحية أخرى نجد نصوص هذا الفكر تنبني على نقد تصورات الفقهاء والمتكلمين لمشكل المعرفة، وتنقض الأسس المرجعية للبنية المعرفية التي تقول بأن المعرفة كامنة فيما يمليه العقل و ما يقيمه من أدلَّة و براهين، ومن ثم فهي تدحض هذه التصوُّرات وتبيّن هشاشتها، و تقيم على أنقاضها نظاماً معرفياً مفارقاً لكل الأنظمة المألوفة.

يشترط النظام المعرفي الصوفي من ضمن شروطه تصفية الجوهر[القلب] من كل ما يمكن أن يشكِّل عائقاً أو حاجباً عن رؤية الحقائق، ويكون ذلك وفق المنهج الرباني الذي جاءت به الشريعة المحمدية، فالتربية الروحية في التصوف الإسلامي تسعى إلى إعادة إنتاج النموذج النبوي المحمدي وبالتالي فهو إعادة تمثُّل الأصل و المنبع الذي به يرتقي الصوفي من عالم السفليات إلى عالم العلويات.

---

[1]- محيي الدين بن عربي: كتاب التراجم – ضمن رسائل ابن عربي- مطبعة جمعية دار المعارف العثمانية- حيدر أباد- الدكن- ط:1-1348هـ-1948م- ج:1ص: 01.

[2]- محيي الدين بن عربي: رسالة إلى الإمام فخر الدين الرازي، ضمن رسائل ابن عربي، ج: 1، ص: 02.

وبهذا المنهج التربوي الفريد تنكشف للصوفي الحقائق على هيأتها، يشرح الطوسي هذه الحالة التي يرتقي إليها الصوفي بعد المجاهدة الروحية التي يلتزمها الصوفية بموافقة "كتاب الله عز و جل، ظاهراً و باطناً، و المتابعة لرسول الله -صلى الله عليه و سلم-، و العمل بظواهرهم و بواطنهم، فلما عملوا بما علموا من ذلك ورّثهم الله تعالى علم ما لم يعلموا و هو علم الإشارة و علم مواريث الأعمال، التي يكشف الله تعالى لقلوب أصفيائه من المعاني المذخورة و اللطائف المخزونة و غرائب العلوم و طرائف الحكم في معاني القرآن و معاني أخبار رسول الله ﷺ من حيث أحوالهم و أوقاتهم، و صفاء أذكارهم..."[1]

إن الطوسي يضع أمامنا الأسس المنهجية التي يقوم عليها نظام المعرفة الصوفي، فالمعرفة التي يتعاطاها الصوفية مؤسسة على إمدادات القلب الذي يشكّل لدى الصوفية حاسة الإدراك التي تفوق آلة العقل في تعاطيها مع معاني القرآن و الحديث، و هذه المستنبطات التي تتكشّف للعارف لا تطابق غيره من العارفين، و هذا مردُّه إلى تباين درجات المعرفة من صوفي إلى آخر "وهو سر ذاتي محال أن تشترك فيه الذات العارفة مع ذوات أخرى"[2]، إلا أن الاختلاف لا يؤدي إلى حكم الغلط و الخطأ في نظر الصوفية، لأن مستنبطات أهل الباطن محاسن وفضائل لا دخل لإعمال الفكر و النظر فيها، بخلاف مستنبطات أهل الظاهر التي يؤدي الاختلاف فيها إلى حكم الغلط و الخطأ.

و لمّا كان موضوع المعرفة عند الصوفية هو " الله" سبحانه عزَّ و جلَّ، أقصوا العقل من هذه المعرفة، لأن ثمَّة اختلافاً بين طبيعة العقل و طبيعة التجربة الصوفية القائمة على الذوق " فهي تجربة متعالة أي متَّصلة بالماوراء (الله، الملأ الأعلى، عالم النور، عالم الأرواح، إلخ...) و أحكامها فيما يتعلّق بهذا الماوراء أحكام و أقوال من عاينه و عايشه، و هذا بخلاف أحكام العقل في هذا المجال، فإنه و إن حاول التعالي .... فإن أحكامه لا تعدو التَّحسُّس في هذا المجال"[3].

---

[1]- أبو نصر السراج الطوسي: اللّمع في تاريخ التصوف، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان- ط: 1، 1421هـ/ 2001م، ص: 149.

[2]- محمد الكحلاوي: الفكر الصوفي في إفريقية، ص: 42.

[3]- محمد بن بريكة: التصوف الإسلامي من الرمز إلى العرفان، دار المتون للنشر و الطباعة و التوزيع، الجزائر، ط: 1 ،1427 / 2006، ص:274.

والمعرفة وفق التصوُّر الصوفي تُتَلقَّى تلقيّاً مباشراً لا بواسطة، ولا بحواس، فكمال النفوس" أن تصير بالرياضة بحيث تدرك المعارف الربانية من العالم العلوي بغير واسطة، لا من الخارج بطريق الحواس" [1]، فالحواس ظنّية، وتقود إلى الخطأ كما يمكن أن تشوّش أمر تلقي المعرفة الذوقية.

و بهذا لا يمكن الاعتماد على العقل و لا النظر في البحث في الذات الإلهية، "وفي هذا مصادرة لنشاط الأجهزة الإدراكية الأخرى، وتعطيل لكل مقولاتها، و إلغاء لنتائجها التي لا تعبر عن مطالب الصوفي ولا تجيب عن سؤالاته، لما فيها من تناقض ينفي اليقينية التي إليها يطمح، ومن ثم فالبحث عن البدائل جهد لابد منه للوصول إلى الحقيقة المطلقة التي لا يدركها عقل ولا يحيط بها منهج" [2].

و على هذا كان من الضروري الوقوف عند الفروق الجوهرية بين ما يدركه العقل و ما يعطيه القلب من علوم و معارف وتصوُّرات، ومن هذا المنطلق يمكن التفريق بين النظم المعرفية و خصائصها ومميّزاتها لنقف عند ما تنتجه هذه النظم من خطابات، فلا يصحُّ أن يكون خطاب ذا مرجعية معينة حُجَّة على خطاب آخر بخلفية مغايرة ويحاكم في ضوئها دون مراعاة خصوصية المنابع الفكرية التي صدر عنها، وهذا ما وقع للخطاب الصوفي، إذ حوكم هذا الخطاب بعد تفسيره بخلفية عقلية بعيدة عن المنابع التي صدرت عنها هذه الأشكال التعبيرية، و هو ما جعل منه خطاباً ممقوتاً في التراث العربي، و ظل يسير على الهامش، وقد حسم ابن عربي القضية من أوَّلها حين أقرَّ بعدم تفسير ما يأتي من القلب بالمنهج العقلي قائلاً: " فمن فسّر القلب بالعقل فلا معرفة له بالحقائق (المتغيرة) فإن العقل تقييد من العقال، فإن أراد بالعقل الذي هو التقييد ما نريده نحن، أي ما هو مقيد بالتقليب... فلو راقب الإنسان قلبه لرأى أنه لا يبقى على حالة واحدة فيعلم أن الأصل لو لم يكن بهذه المثابة لم يكن لهذا التقلب مستند"[3].

لقد بنى المتصوّفة نظرية في المعرفة على أساس استبعاد العقل، و تعطيل دوره،" فالحقيقة بالنسبة إلى الصوفي ليست حسية عقلية و ليست نقلية أو شرعية، وإنما هي إلهامية ذوقية... إنها حقيقة العلم

1- المرجع نفسه، ص: 06.

2- نصيرة صوالح: أسئلة المعنى في الكتابة الصوفية، (مخطوط رسالة دكتوراه)، جامعة أبي بكر بلقايد، كلية اللغات و الآداب، قسم اللغة و الأدب العربي، 1433هـ / 2012، ص: 19.

3- محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج: 03، ص: 198-199.

الإلهي"[1] ، الذي لا يمكن للعقل أن يحيط بكنهه، فالعقل من جهة الفكر يقيد كل ما يدركه، فمن الناحية اللغوية يرجع اشتقاقه إلى العقال، إثباتا لصفة القيد التي تميِّزه، فهو كما يقول الغزالي:

العَقْلُ أَفْقَرُ خَلْقِ اللهِ فَاعْتَبِرُوا فَإِنَّهُ خَلْفَ بَابِ الفِكْـرِ مَطـرُوحُ

إِنَّ الْعُقُولَ قُيُودٌ إِنْ وَثَقْتَ بِهَا خَسِرْتَ فَافْهَمْ فَقَوْلِي فِيهِ تَلْوِيحُ[2]

فالعقل قوة من قوى النفس الإنسانية، وكونه يتلقى ما يتلقاه من الفكر، أسير مجال محدود لا يتخطى نطاق الظاهر المحسوس، "وإنما الحس عامل من عمال العقل، والعامل يجور مرة، ويعدل مرة، فأما الذي هذا هو عامله فهو الذي يتعقبه، فإن وجده جائرا أبطل قضاءه، وإن وجده عادلا أمضى حكمه..." [3].

ومن هذا المنطلق يقيِّد العقل النظر و يأسر الفكر عن البحث في أسرار الألوهية التي لا تقتضي البرهنة و الاستدلال، فكل " صاحب نظر و برهان، ليست له هذه الحالة التي تسمو به إلى طور ما وراء النظر العقلي" [4]، " فمن أراد الدخول على الله فليترك عقله ، و يقدّم بين يديه شرعه، فإن الله لا يقبل التقييد، و العقل تقييد، فالطريق إنما هو بالإيمان و المشاهدة لا بالعقل من حيث قوة فكره، بل هو من جهة عرفانه و إيمانه ..."[5]، لأن الله وجود غير محدود، و لا يدخل في الفهم أو التّصور، لذلك لما سئل أبو الحسين النوري : "بم عرفت الله؟ قال: بالله، قيل فما بال العقل؟ قال: العقل عاجز لا يدل إلا على عاجز مثله، لما خلق الله العقل قال له: من أنا؟ فسكت، فكلّمه بنور الوحدانية، فقال: أنت الله"[6].

ليست المعرفة الصوفية من العلوم التي تقف عند حدود العقل و استنباطاته، فهو عاجز عن إدراك عالم العلويات، و لا يمكنه تفسير أو شرح أو معاينة ما هو محجوب عنه، ذلك " أن العلم الصحيح لا يعطيه الفكر ولا ما قرره العقلاء من حيث أفكارهم، و إن العلم الصحيح إنما هو ما

---

[1]- أدونيس : الثابت والمتحول،–صدمة الحداثة –دار العوان –بيروت –ط: 1 -1979م، ص: 94.

[2]- أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال و الموصل لذي العزة و الجلال، ص: 138.

[3]- أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، قراءة: أحمد أمين وآخرون، المكتبة العصرية بيروت، ج:03، ص: 136.

[4]- أدونيس: الثابت و المتحول: ص: 95.

[5]- محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج:1، ص: 451.

[6]- أبو نصر السراج الطوسي: اللّمع، ص: 38.

يقذفه الله في قلب العالم وهو نور إلهي يختص به من يشاء من عباده من ملك ورسول ونبي وولي، ومن لا كشف له لا علم له" [1].

المعرفة التي يبحث عنها الصوفية مبنية على مجاوزة العقلانية "و هي نزعة تدفع الإنسان إلى التسليم بعالم خفيّ لا يصل إليه العلم و لا العقل"[2]، لذلك لا يمكن للعقل أن يُحيط علما بكل ما في الوجود، لأن الوجود ليس كلُّه من قبيل المحسوسات التي تُدرك بالحواس، أو التي تُتَخيَّل أو تُتَصوَّر، وما كان سائداً في البيئة الفكرية العربية في الاستدلال على وجود الله بمخلوقاته، أو ما اصطلح عليه أهل النظر " دلالة الشاهد على الغائب "[الدلالة المنطقية العقلية] كدلالة الدخان على وجود النار، قد عدَّه الصوفية حجابا بينهم [أهل النظر و الاستدلال] و بين خالقهم، لأنّهم عبيد النّظر و الفكر - في نظرهم-، و إنما السبيل إلى معرفة الله هو خوض التجربة التي ترفع الصوفي " إلى مستوى من التلقي المباشر للمعرفة عن الله على خلاف العلوم الأخرى التي تؤخذ نقلاً أو بالاستناد عن الأموات" [3]، و هذا ما صرَّح به البسطامي في ردِّه على علماء النظر و النقل "أخذتم علمكم ميتاً عن ميِّت، و أخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت" [4]، فالصوفي يأخذ الحقيقة من أصلها فهو "لا يقلِّد مالكا ولا غيره، بل يأخذ الشريعة من أصلها والحقيقة من معدنها"[5] وهذا التصوُّر مبني على الاختلاف في مصادر المعرفة، أي بين الأنساق المعرفية التي يُتَوسَّل بها في بناء المعرفة.

إنّ هذه "المعرفة" التي أسَّس لها الخطاب الصوفي في التراث العربي وهفا إلى تكوينها، كان يستدعي ما يمكن أن نصطلح عليه بتعبير علمي معرفي معاصر- " قطيعة معرفية "[*] مع الفكر السائد ومع علوم أهل النظر والبرهان (الفلاسفة والمناطقة) وأهل العقائد والمذاهب (الفقهاء

---

[1] - محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية: ج:1، ص: 456.

[2] - إبراهيم بيّومي مدكور: المعجم الفلسفي، ص: 171.

[3] - محمد الكحلاوي : الفكر الصوفي في إفريقية، ص: 41.

[4] - محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج: 2، ص:139.

[5] - عبد المجيد صغير : إشكالية إصلاح الفكر الصوفي في القرنين 18،19 ، دار الأفاق الجديدة – المغرب ، ط:2 ، 1994/1415 ج:1 ص: 31.

[*] - إن مفهوم القطيعة الابستيمولوجية (Rupture épistémologique) أو القطيعة المعرفية من الأفكار الأساسية التي قام عليها النسق البشلاري في قراءة تاريخ العلوم والفلسفة، وتعني الانتقال في مستوى المنطلقات النظرية للمفهوم والمبدأ الذي يتأسس عليه علم أو فلسفة ما إلى بنية معرفية وتصوُّر علمي المنطلقات يقطع علاقته بالسابق، ويتضمنه في الآن ذاته إذ يمنحه معقولية أكبر ومطابقة للواقع، للوقوف على شرح مستفيض عن هذا المعطى الفلسفي ينظر:

Gaston Bachelard, le nouvel scientifique, Ed, P.U.F, Paris, 9ème ed, 1966,p:65.

والمتكلمين)، إذ ينطلق نظام المعرفة عند الصوفية من عرفان القلب، لأنه - من التَّقلُّب- و هو بذلك يناسب التجلّيات التي لا تثبت على حال فإن التقلب معلوم بالتقلب في الأحوال، دائما فهو لا يبقى على حالة واحدة، فكذلك التجليات الإلهية، فمن لم يشهد التجليات بقلبه، ينكرها (بعقله) "فإن العقل يقيّد وغيره من القوى، إلا القلب فإنه لا يتقيّد، وهو سريع التقلب في كل حال"[1].

ولما كانت صفة القلب التَّقلُّب وصفة العقل التَّقيُّد، قابل القلب التجليات الإلهية الدائمة التحوُّل في الصور، باعتبار القلب هو "المتقرّب إلى الله؛ وهو العامل، وهو الساعي إلى الله، وهو المكاشف بما عند الله ولديه" [2].

وتتأتى صفة القبول للقلب من كونه: "مصقولة كلها وجه؛ لا تصدأ أبدا، فإن أطلق يوما عليها أنها صدئت... فليس المراد بهذا الصدإ أنه طلاء طلع على وجه القلب، ولكنه لما تعلّق (القلب) واشتغل بعلم الأسباب (بدلا) عن العلم بالله، كان تعلّقه بغير الله صدأ على وجه القلب لأنه المانع من تجلي الحق على هذا القلب" [3]، فالتجلي الإلهي يقع في القلب المستعد لتلقي هذا التجلي الذي يتأتى له من صفة القبول إذ أن: "الحضرة الإلهية متجلاة (=متجلية) على الدوام لا يتصوّر في حقها حجاب عنا"[4].

يُمثّل القلب عند الصوفية حاسة الإدراك السادسة، أو ما يُطلقون عليه (البصيرة الكاشفة) وهي: "قوة للقلب المنوَّر بنور القدس يرى بها حقائق الأشياء، و بواطنها بمثابة البصر للنفس يرى به صور الأشياء، و ظواهرها و هي التي يسميها الحكماء العاقلة النظرية، و القوة القدسية"[5].

وكما فرَّق الصوفية بين النظامين المعرفيين من حيث" كونهما أداتين للإدراك، رأوا كذلك التفرقة بين فرعي الإدراك الحاصلين منهما، واختصوا كلاً منهما باسم: فسموا إدراك العقل(علماً) وإدراك القلب(معرفة)، و سموا صاحب الفرع الأول (عالماً) و صاحب الفرع الثاني(عارفاً) " [6].

1- محيي الدين بن عربي : الفتوحات المكية ، ج: 04، ص: 322.

2- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين ، إشراف و مراجعة: صدقي جميل العطار، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت-لبنان- 1423هـ/2003م، ج:03، ص:03.

3- محيي الدين بن عربي : الفتوحات المكية ج: 01، ص: 289.

4-المصدر نفسه، ج: 2، ص: 82 - 83

5- الشريف علي بن محمد الجرجاني: التعريفات، ص:46.

6- أبو العلا عفيفي: التصوف: الثورة الروحية في الإسلام، دار المعارف، الإسكندرية، ط:1، 1963م، ص: 256.

و وفق هذا المنظور قسّم الصوفيّة أهل المعرفة إلى ثلاثة أقسام: معرفة العوام، و معرفة الخواص، و معرفة خواص الخواص " فأهل المعرفة يعرفونه [الله] على سبيل الخبر في التّوحيد على الصادق الأمين (...) فصدّقوه بقلوبهم و عملوا بأبدانهم، إلاّ أنهم دنّسوا أنفسهم بالذنوب و المعاصي (...) و أناس فوقهم يعرفونه بالدلائل، و هم أهل النظر و العقل و الفكر (...) و خواصّ أهل المعرفة من أولي اليقين عرفوه به سبحانه ..."[1].

و تأسيساً على هذا فإن أهل المعرفة - من منظور التَّصوُّر الصوفي - على ثلاثة أصناف و كُلٌّ له طريقته في الاستدلال على الله.

يجمع الصوفية على أن العقل عاجز عن درك حقيقة الألوهية، بل إنه عائق أمام المعرفة، ذلك أنّ مهمته موكلة إلى ما هو عقلاني محسوس، و قد عدّه الفارابي "هيئة ما في مادة مُعدّة لأن تقبل صور المعقولات"[2]، و ليس كلّ ما في الوجود من جنس المعقولات التي يمكن للعقل أن يتعاطى معها و يبرهن على وجودها.

إن القلب عند الصوفية يُمكن أن يُدرك ما يعجز عنه العقل، و القلب عندهم ليس مضغة اللّحم، العضو الصنوبري الشكل، الواقع في الجانب الأيسر من الصدر، و إنما ما في المضغة، فالقلب "هو لطيفة ربّانية روحانية، لها بهذا القلب الجسماني تعلّق، (...) و قد تحيّرت عقول أكثر الخلق في إدراك وجوه علاقته"[3]، فطبيعة القلب بالمفهوم الصوفي طبيعة عقلية مخصوصة بقوة إدراك عالية تعجز اللغة عن وصفها.

و هذا هو الفرق بين أهل العقول والعلوم البرهانية وبين أهل القلوب والأذواق العرفانية، و من هذا المنطلق نشأ الخلاف بين المتصوّفة الذي يعتمدون على عرفان القلب و غيرهم ممّن يعتمدون برهان العقل و وقع التصادم بين العِلْمين (الظاهر، الباطن)، وصار لكل طائفة منهجها في الاستدلال على حقيقة الألوهية و الوجود و الإنسان، وقدَّم كل فريق حُجَجَه و براهينه على صدق زعمه و وجاهة مسعاه.

---

[1]- أحمد الرّفاعي: حالة أهل الحقيقة مع الله، شرح و تعليق: د. محمد حسني مصطفى، دار القلم العربي، سوريا، ط: 01، د.ت، ص: 27.

[2]- أبو نصر الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص: 82.

[3]- أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، ج: 03، ص: 03.

يستدل الصوفية على أن القلب هو الأداة الحقيقة للمعرفة بعدد من الآيات القرآنية منها قوله تعالى: ﴿ **إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ ﴿٣٧﴾** ﴾[1].

يقول ابن عربي: "فإنّ كل إنسان له عقل، وما كل إنسان يعطي هذه القوة التي وراء طور العقل، المسماة قلبا في هذه الآية"[2]، فلذلك قال الحق تعالى: ﴿ **لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ** ﴾[3]، لتقَلُّبه في أنواع الصور والصفات التي ترد إليه،... ولم يقل لمن كان له عقل، فإنّ العقل قيد، فيحصر الأمر في نعت واحد، والحقيقة تأبى الحصر في نفس الأمر"[4].

و منها كذلك قوله تعالى: ﴿ **أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ ﴿٢٤﴾** ﴾[5]، و قوله أيضا: ﴿ **أَفَلَمْ يَسِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ أَوْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ۖ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِي فِي ٱلصُّدُورِ ﴿٤٦﴾** ﴾[6].

فالصوفية ساروا على النهج القرآني في جعل القلب محل الكشف والإلهام وأداة المعرفة، والمرآة التي تتجلى فيها معاني الغيب وتتنزّل عليها الحِكَمُ، فجعلوه القوة التي وراء طور العقل ومحل قبول علوم الغيب و اللطائف الربانية، فهو القوة التي تدرك الحقائق الإلهية إدراكاً واضحاً لا يخالطه الشك.

كما يستند الصوفية إلى أحاديث للنبي عليه الصلاة و السلام، كقوله ": « **أَلا إِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلُحَتْ صَلُحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ أَلَا وَ هِيَ الْقَلْبُ** »[7].

يُمثِّل القلب جانبين مختلفين مُكمّلين لبعضهما البعض: فهو القوة النفسية التي تسيطر على البدن وترأسه، وهو من جانب آخر القوة ذات الاتصال الميتافيزيقي بعالم السماوات، وقبول التجليات الإلهية، فينطلق من البدن كقوة نفسية ضيقة المجال لتتجاوزه متسعة إلى " (برزخ التمثُّل) أو (عالم

[1]- ق: 37.
[2]- المصدر نفسه، ج:04، ص: 77.
[3]- ق: 37.
[4]- محيي الدين بن عربي: فصوص الحكم، ج: 01، 122.
[5]- محمد: 24.
[6]- الحج: 46.
[7]- أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري: صحيح البخاري، ج: 5، ص: 263-264.

التجليات)، وتتصل بعالم (الخيال المطلق)[*] ، فتكون عند ذلك طاهرة مطهَّرة وروحا قدسية، فهو المقدم على عالم الشهادة والغيب وهو الروح القدسي[1].

كما يتشكَّل القلب - من منظور الصوفية - من خمس محطّات أساسية[2]، هي في الأصل أدوات المعرفة:

القلب: اللطيفة الربانية المودعة في جسد الإنسان، و هو محل المعرفة.

الروح: هي إحدى أسرار القلب تعجز العقول عن إدراكها كما قال تعالى: ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنَ ٱلْقُرُونِ مِنۢ بَعْدِ نُوحٍ ۗ وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ بِذُنُوبِ عِبَادِهِۦ خَبِيرًۢا بَصِيرًا ﴿١٧﴾﴾[3]. و يرى الصوفية أنّها محلّ المحبّة.

السرّ: يعتبره الصوفية اسماً لباطن الروح و هو محل لمشاهدة الحق.

الخفي.

الأخفى.

و يُطلق على هذه الأدوات اللطيفة الربانية.

لقد اختصر الغزالي هذه الأدوات في: القلب، الصدر، السر، يقول الغزالي: "فإن تولّى الله القلب فاضت عليه الرحمة، و أشرق النور في القلب، و انشرح الصدر، و انكشف السرّ"[4].

إن القلب قد حظي بمكانة خاصة في الفكر الصوفي، و لم تشهد أي طائفة من الطوائف الفكرية في التراث العربي بمكانة القلب و أسراره، على الرغم من تردد ذكره مرات عديدة في التنزيل و الحديث النبوي الشريف، إلا أن المفسرين و البيانيين و غيرهم من المفكرين العرب رأوا بأن القلب يراد به العقل باستثناء الصوفية الذين و جدوا فيه الوسيلة الأنسب التي توصل إلى" درجة المعرفة اللَّدُنِّيَّة التي وهبها الله العبد الصالح (الخضر) الذي يتردَّد ذكر اسمه في مؤلفات الصوفية، و أقوالهم، " [5]،

---

* - سيأتي التفصيل في هذه المفاهيم في مبحث لاحق.

1- ينظر: محيي الدين بن عربي: عنقاء مغرب في ختم الأولياء و شمس المغرب ، ضمن كتاب التصوف الإسلامي من الرمز إلى العرفان ص: 411.

2- محمد بن بريكة: التصوف الإسلامي من الرمز إلى العرفان، ص: 301.

3- الإسراء: 17.

4- أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، ج: 03، ص: 21.

5- محمد الكحلاوي : الفكر الصوفي في إفريقية، ص: 42.

و قد نبَّه محيي الدين بن عربي على تخلية القلب من كل ما سوى الله حتى ينفتح على عالم الألوهية، يقول ابن عربي: "إن المتأهِّب إذا لزم الخلوة و الذكر، وفرَّغ المحل (القلب) من الفكر و قعد فقيراً لا شيء له، عند باب ربِّه،... يمنحه الله تعالى، ويعطيه من العلم به، و الأسرار الإلهية و المعارف الربانية التي أثنى الله سبحانه بها على عبده الخضر... "[1].

لقد تبيَّن للصوفية قصور العقل في التعاطي مع معرفتهم الذوقية، فلكل نظام معرفي أدواته التي يوظفها في بناء المعرفة، و بشأن هذه الإشكالية حول [برهان العقل و عرفان القلب] دار حوار معرفي بين الفيلسوف الكبير ابن رشد و الصوفي الشهير ابن عربي، إذ ابتدأ ابن رشد بالسؤال:" كيف وجدتُّم الأمر في الكشف، و الفيض الإلهي؟ هل ما أعطاه لنا النظر؟ "فأجاب ابن عربي قائلاً:" نعم، لا " و بين نعم و لا تطير الأرواح من موادها و الأعناق من أجسادها"[2]، و هذا يعني أن العقل في فكر ابن عربي يتَّخذ صورتين: "صورة فاعلة يكون فيها مرادفاً للفكر، أي للقياس والممارسات الاستدلالية و الحدية بصفة عامة، و صورة منفعلة يكون فيها العقل مكاناً تتحدَّد وظيفته بقبول المعارف الآتية من الفكر أو من القلب، إذ أودع الله في قوة العقل القبول لما يعطي، ولما تعطيه القوة المفكِّرة"[3].

إن ما تعطيه التجربة الصوفية هي ثمرة معرفة إلهامية حَدسِيَّة مباشرة بغير وسائط من مقدمات وقضايا وبراهين أو تجارب، إنها إدراك ذاتي لا يمكن تعميمُه، ولا نقلهُ من إنسان إلى آخر إلا بخوض التجربة نفسها، فإذا كانت العلوم العقلية تُنالُ بالتعَلُّم والاكتساب فإن المعرفة الصوفية ليس ممكنا وضعُ الحدود لها، لأنها في صميمها نفحات وبَوادِهُ وَهِبَات، يغترفُها أهلها من بحر العطاء الإلهي الذي لا ينتهي مَدَدُه، و الآلة التي يتوسل بها هذا العطاء هي القلب أو البصيرة الكاشفة التي "بوسعها أن تُدرك في لمحة خاطفة ما يعجز عنه العقل، فهي تُدرك باتصال مباشر عن طريق الرياضة و المجاهدة

1- محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج:1 ، ص: 138.

2- محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج:1، ص: 372.

3- ينظر: محمد المصباحي: "ابن عربي في مرآة ما بعد الحداثة مقام : نعم و لا "، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، العدد: 126، 2003، ص: 124.

والتّحلية و التّخلية بترويض قوى النفس و تعطيل قوى الحواس الظاهرية، تهيئة لقَبول التجلّيات لحصول العلم اللّدنيّ"[1].

ينهض نظام المعرفة عند الصوفية على أن الوصول إلى معرفة الله عزّ وجلّ تكون عن طريق الكشف و الإلهام، و يتمُّ هذا إذا تمَّ التخلُّص من عوائق النفس، وحجُبُها، "و ما بقي حجاب على درك هذه الحقائق، و تحصيل هذه الرقائق، إلا حجاب واحد، هو مزج هذا العالم المحسوس المشاهد، فإذا وقع الانفصال، و زال الاتصال، و جلبت صور البرازخ، وبان المقام الراسخ للعالم الراسخ، حينئذ تجلَّت الحقائق، و عُوينت كيفية امتداد الرقائق بالخلائق من الخلائق،..." [2].

وهكذا يمكن القول: إن الفكر الصوفي قد ساهم في إعادة النظر في المعرفة العقلية، هذا الموقف الذي اختزله الحلاج من ذي قبل في هذين البيتين:

مَنْ رَامَهُ بِالْعَقْلِ مُسْتَرْشِداً ... أَسْرَحَـهُ فِي حِيـرَةٍ يَلْهُـو
قَدْ شَابَ بِالتَّدْلِيسِ أَسْرَارَهُ ... يَقُولُ فِي حَيْرَتِهِ هَلْ هُو[3]

والمعنى ذاته عبّر عنه الحارث المحاسبي بقوله: "فأعظم العاقلين العارفين الذين أقرّوا بالعجز أنهم لا يبلغون في العقل والمعرفة كنه معرفته"[4].

و انطلاقاً من هذه الأقوال التي تبيِّن قصور العقل و عجزه عن إدراك المعارف الذوقية يمكن وضع تفرقة بين علم اليقين القائم على النظر والاستدلال أي ما يقوم على قسمة الذات والموضوع (هذه حال التفرقة) وبين حق اليقين، وعين اليقين درجة أدنى منه ضمن المعرفة الصوفية القائمة على المباشر وإلغاء التفرقة في مقام الجمع وجمع الجمع.

إن المعرفة الصوفية تنأى عن نظم المعرفة المأثورة في التراث العربي سواء ما تعلق بالمنهج النقلي أم بالمنهج النظري الاستدلالي ذلك أن الصوفي اهتدى إلى " المكوِّن، ثم عرف الكون بالمكوّن" [1] من

1- أحمد بوزيان: شعرية الخطاب الصوفي في الموروث العربي (مخطوط) رسالة دكتوراه، جامعة الجيلالي ليابس، سيدي بلعباس - الجزائر - 1427هـ/2007م، ص: 141-142.

2- محيي الدين بن عربي: تنزُّل الأملاك من عالم الأرواح إلى عالم الأفلاك، تح: عبد الوارث محمد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط:2، ص: 23.

3-أبو منصور الحلاج: الديوان، منشورات الجمل، 1997م، ص: 74.

4-ينظر :الحارث بن أسد المحاسبي، رسالة "مائية العقل"، تح: حسين القوتلي ضمن: كتاب: العقل وفهم القرآن، ط:03، دار الكندي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1986م، ص: 215.

خلال الاتصال الصوفي المباشر بالحقيقة الوجودية المطلقة، على عكس الاستدلال العقلي القائم على الاستدلال بالكون على المكوّن (دلالة الشاهد على الغائب).

لقد أيقن الصوفية عجز العقل وأوضحوا أنه غير قادر على تقديم أجوبة شافية عن حقائق الوجود، فهو موكول إلى ما هو من جنس المحسوسات التي تدرك عيانا " عن علم مستجمع لجميع رقائق الفهم وطرائق العقل، وحقائق الإذعان بالدليل والبرهان والكشف والعيان والآثار والأخبار ثم إن المنهج العقلي القائم على الاستدلال لا يفي بغرض الكشف عن حقيقة الألوهية، ذلك أن العقل لا يعطينا شيئا عن هذه الحقيقة سوى التنزيه المطلق الذي يفضي إلى التعطيل فيجعل من الألوهية مبدأ ميتافيزيقيا مجردا من الفاعلية المطلقة، ومن أدلة المنهج العقلي على سبيل إيضاح محدوديته حجة تسلسل العلل إلى علة نهائية أولى وهذه الحجة يرضها الصوفية ويصفونها بأنها "قولة جاهلة" [2].

فالعقل لا يقدم إجابة واضحة عن حقيقة التوحيد، ولهذا رأى ابن عربي أن العقول "تعرف الله من حيث هو موجود ومن حيث السلب لا من حيث الإثبات"[3] فللعقول "حد تقف عنده من حيث قوتها في التصرُّف الفكري" [4].

يورد القشيري قولاً منسوباً لذي النون المصري يبيِّن فيه قصور العقل في المنهج الذوقي الصوفي "قيل لذي النون المصري: بم عرفت ربك؟ قال: عرفت ربي بربي ولولا ربي لما عرفت ربي"[5].

ولهذا، رفض الصوفية منهج الاستدلال بالشاهد على الغائب عند الفلاسفة والمتكلمين، فقد أدرك القشيري أن هذا المنهج باطل في حق الألوهية فقال: "كيف يستدل بصفات من له مثل ونظير على من لا مثل له ولا نظير؟ !"[6].

وبهذا أزال الصوفية مبدأ الاستدلال بالقياس والمماثلة من منهجهم، بل رأوا أن الدليل على الله سبحانه هو الله وحده، وأن "المعتزلة نزهوا الله تعالى من حيث العقل فأخطأوا..." [1].

---

[1]- أبو حامد الغزالي: مشكاة الأنوار ومصباح الأسرار – ضبط وتقديم رياض مصطفى العبد الله ، دار الحكمة، دمشق ، ط:1، 1417هـ/1996م ، ص: 23.

[2]- عثمان يحيى: نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد في التفكير الإسلامي (التذكاري ابن عربي) ، ص: 257.

[3]- محيي الدين بن عربي: رسائل ابن عربي، رسالة الشيخ إلى الإمام الرازي، ص: 03.

[4]- المصدر نفسه، ص: 03.

[5]- المصدر نفسه، ص: 39.

[6]- أبو القاسم بن هوازن القشيري: الرسالة القشيرية، ص: 176.

إن التجربة الذوقية لدى الصوفية قد أثبتت أن عالم الألوهية و الوجود لا يمكن للعقل أن يفسره أو يعاينه، ولذلك أقصوه من منهجهم وتواترت آراؤهم في بيان قصور العقل في إعطاء حل حاسم لمشكلة الوجود، وخير نموذج يمكن الاستناد إليه قول أبي حامد الغزالي: "الذي يبين فيه انتقاله من المنهج العقلي إلى المنهج الذوقي القلبي، يقول: "إني بما فرغت من علم الفلسفة وتحصيله...، وتزييف ما يزيف منه، علمت أن ذلك غير واف بكمال الغرض، وإن العقل ليس مستقلا بالإحاطة بجميع المطالب، ولا كاشفا للغطاء عن جميع العضلات..." (2).

ترتبط فكرة محدودية العقل لدى الصوفية بإشكالية التوحيد، فهم يعتبرون أن التوحيد من الأمور التي لا يقوى العقل على إدراكها " (3), فالتوحيد الخالص لا بد أن يختفي فيه الوسائط والقرائن العقلية لأنها تقتضي قسمة الذات والموضوع، وفي هذا إخلال لحقيقة التوحيد وجوهره وبهذا "ينسب الصوفي كل معرفة بالله إلى الله نفسه، لأن الله تعالى هو الذي يرفع عن العارف به حجاب الغيرية والاثنينية بحيث يصبح الفارق عين المعروف" (4).

غير أن الصوفية لا يستغنون عن العقل بالكلية بل استبعدوه من منهجهم القائم على الذوق والقلب، فهو (العقل) أداة لتثبيت الصوفي في طريقه وتجربته وليس للنظر والاستدلال، بل ولإعلان عجز العقل عن إدراك ما يدرك عن طريق التجربة الذوقية فإن " من لم يحترز بعقله من عقله لعقله هلك بعقله"(5).

يوظف الصوفية ألفاظا للدلالة على أدوات المعرفة الذوقية من ذلك: القلب، الروح، السر، النفس وغيرها.

---

[1]- أبو بكر الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، التعرف لمذهب أهل التصوف، تقديم: يوحنا الحبيب صادر، دار صادر بيروت-لبنان-، ط:2، 1427هـ، 2006م، ص: 78.

[2]- أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال والموصل لذي العزة والجلال، ص: 130.

[3]- رينولد آلن نيكلسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه، تر: أبو العلاء عفيفي، لجنة التأليف والترجمة والنشر-القاهرة-1388 هـ/ 1969م، ص: 117.

[4]- أبو القاسم بن هوزان القشيري: الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص: 586.

[5]- أبو عبد الرحمن السلمي: طبقات الصوفية،تح: نور الدين شريبة، مطبعة دار التأليف، مصر، ط:2، 1379هـ/1969م، ص: 239.

يمثل القلب [heart / cœur] عنصر الالتقاء بين الروح والنفس لدى السهروردي إذ يقول: "وسكن الروح الإنساني العلوي إلى الروح الحيواني وصيره نفسا، وتكون من سكون الروح إلى النفس القلب..." [1].

يشكِّل القلب لدى الصوفية البديل المعرفي للعقل العاجز، فالقلب هو الأداة الصالحة لقبول التجليات الإلهية، وهو وحده القادر على حل إشكالية التوحيد وضبط حقيق الوجود والألوهية في منظور الصوفية.

لما أدرك الصوفية عجز العقل عطّلوا دوره، وقد أورد الصوفية ألفاظا متقاربة في المفاهيم، وهي: السر، الروح، النفس، إلا أن اللفظة الأكثر تداولا هي القلب.

ومهما يكن من أمر بشأن تسميات هذه الأداة إلا أنها تدور حول أداة المعرفة الذوقية، ولذلك سنوظف القلب للدلالة على هذه الأداة.

لقد أشار الصوفية وتواطأوا على إيراد أوصاف ومفاهيم وتصورات بخصوص هذه الأداة (القلب) وبينوا كيفية اشتغالها لتقريب المعاني الذوقية، فهو (القلب) أداة متعالية. يقول الغزالي بشأن النفس المتعالية (القلب) " ليس من هذا العالم، لكنه من عالم الغيب، فهو في هذا العالم غريب، والتكليف عليه والخطاب معه، وله الثواب وعليه العقاب والسعادة والشقاء تلحقانه... ومعرفة حقيقته، ومعرفة صفاته مفتاح معرفة الله سبحانه وتعالى، وأصل .... من الحضرة الإلهية، ومن ذلك المكان جاء، وإلى ذلك المكان يعود"[2].

ويبدو أن أبا حامد الغزالي يذكر القلب ويقصد به الروح التي يرى الصوفية أنها خلقت قبل الأبدان وكانت قبل أن تودع الأجسام القريبة من الحضرة الإلهية.

وهذه اللطيفة الروحانية لا بد لها من صقل وتكميل من أجل القيام بدورها العِرْفاني، ولذلك نجد في المدونات الصوفية القديمة والحديثة حثاً على التزكية الروحية بخوض تجربة التطهُّر، وكانت معرفة النفس من أهم مرتكزات المنهج الصوفي.

---

[1]- عبد القاهر بن عبد الله السهروردي: عوارف المعارف، ص: 450.

[2]- أبو حامد الغزالي: كيمياء السعادة،– ضمن كتاب المنقذ من الضلال – ص: 125.

تقوم التزكية الروحية على جملة من الأصول و المبادئ التي تعتبر أدوات لابد منها لاجتياز الطريق الصوفي و من خلالها يتم بناء المعرفة بعد حصول المكاشفة التي توصل المتصوف إلى هذا المقام.

يلحُّ الصوفية على أن المنهج الصوفي المتَّبع في التزكية الروحية ذو أصول و منابع إسلامية (*) مستنبطة من نصوص القرآن و الأحاديث النبوية الشريفة و سيرة النبي صلى الله عليه و سلَّم و أحوال الصحابة و أقوالهم، فمسألة التزكية منبثقة من كلام الله في كثير من النصوص.

الطريق الصوفي هو سير إلى الله و سفر و هو معراج و سلوك، و يتمثَّل هذا السلوك في الاقتداء بالمنهج الذي بيَّنه الرسول عليه الصلاة و السلام، و يحتاج هذا السفر الروحي إلى عُدَّة و زاد كما يحتاج السفر الحسي، و له مصاعب و مشاق و عوائق أكثر مما هي في السفر الحسي، "فإن الناس مذ خلقهم الله تعالى و أخرجهم من العدم إلى الوجود لم يزالوا مسافرين وليس لهم حظ عن رحالهم إلا في الجنة أو النار.... فالواجب على كل عاقل أن يعلم أن السفر مبني على المشقة، وشظف العيش و المحن والبلايات، وركوب الأخطار و الأهوال العظام ، فمن المحال أن يصحَّ فيه نعيم أو أمان أو لذة ..."[1].

لقد تبَيَّن للصوفية أن المعرفة المنشودة التي يسعون إليها لا يمكن أن يُتوصَّل إليها إلا إذا تمَّ التخلِّي عن الحُجُب التي تُعيق القلب عن الإدراك و القيام بمهمته العرفانية، و التحلِّي بأخلاق الملائكة حتى يتَّصل القلب بعالم الملكوت و الأسرار الربانية، فالانتقال من عالم الأغيار (= ما سوى الله) إلى عالم الأنوار يقتضي اجتياز العوائق التي أجمع الصوفية على أنها تحول بين الصوفية و المعرفة اللَّدنية ، و هذه الحجب – حسب أكابر الصوفية - هي: الهوى، الشيطان، الدنيا، النّفس، وقد عدّ ضياء الدين الكمشخانوي مراتب الطّريق أربعا: مرتبة التّوبة، مرتبة الاستقامة، مرتبة التهذيب، مرتبة التقريب، المراد بالتهذيب: الصمت، وهو سجن الهوى، و الجوع: و هو سجن الشيطان، والعزلة: و هي سجن الدنيا، و السهر: و هو سجن النفس[2].

---

* - ينظر عزوز ميلود: التصوف الإسلامي بين المرجعية الإسلامية و المؤثرات الأجنبية، مجلة دراسات، العدد السادس ص:6 و ما بعدها.

1- محيي الدين بن عربي: رسائل ابن عربي، ص: 03

2- ضياء الدين الكمشخانوي: جامع الأصول، المطبعة الجمالية، القاهرة، ط: 01، 1383هـ، ص: 78.

و لهذا نجد الصوفية يعلون من قيمة القلب و يضعون له مراتب و يصفون قدراته العرفانية التي يعجز اللسان عن وصفها، فهي أداة متعالية لا يصفها القول، و لا يسعها الشرح، ومن ذلك ما أورده أبو حامد الغزالي بشأن هذه الحاسة باعتبارها بصيرةً كاشفةً لها عينان – على حد تعبيره – إذ يرى أن للقلب عينين (والقصد تقريب دلالة اللفظ وليست عيناً كما نعرفها العضو المبصر) ولعين القلب فضاءان: فضاءٌ خارجي تجوبه بقواها الذاتية، وهذا الأخير يحصل للنفس حين تنعكس على ذاتها، فتشاهد بوساطة الخيال، أمثلة حقائق الأشياء على مرتبتين، مرتبة يوفرها الخيال الكثيف على هيئة تحاكي الخيال الموقف على غير هيئة تحاكي الموجودات الظاهرة في عالم الشهادة، ومرتبة أعلى يوفرها الخيال الموقف على غير هيئة تحاكي الموجودات الباطنة في عالم الغيب، و يشرح الغزالي هذه الفكرة بقوله: "القوة المتخيلة ذات وجهين، أحدهما يلي جانب الحس ويقبل منه الصور المحسوسة، والوجه الثاني يلي جانب العقل ويقبل منه الصور المعقولة... والتدبير أن لا يعتمد عليها ما لم يزنها بالقوانين المنطقية والبراهين اللائحة، ثم إن غلب على الخيال جانب الحس شبه كل معقول بمحسوس، ومن غلب عليه جانب العقل شبه كل محسوس بمعقول، فالتخيل –إذن- فيصل بين العالمين، ولولاه لما بقي محسوس ومعقول في الإنسان"[1].

وبهذا التصوُّر، يكون للخيال دورٌ فعالٌ في ربطه بين عالم الحس وعالم الشهادة فهو الوسيط بين عالم الأنوار وعالم الأغيار، فالمعرفة الصوفية تنزل على القلب (النفس) بوساطة الخيال. ولذلك نضج هذا المفهوم في الفكر الصوفي، وقدم له الصوفية شروحات وافية، وألموا بمرتبته من كونه وسيطا وذا علاقة بالمدارك القلبية على عكس المعارف النظرية التي تستند على العقل واستدلالاته ولا دخل للخيال فيها.

لقد عبر الصوفية عن الحالة التي تتم بها المعرفة وتنقدح في قلب العارف بمصطلحات كالمكاشفة، والتجلي والإشراق، وهي معارف لا تستوعبها اللغة الطبيعية "لأن مشاهد القلوب ومكاشفات الأسرار لا يمكن العبارة عنها على التحقيق، بل تُعْلَمُ بالمنازلات والمواجيد"[2].

---

[1]- ماري مادلين داقي: معرفة الذات، تر: نسيم نصار، منشورات دار عويدات، بيروت –لبنان، د.ط-د.ت ، ص: 77.

[2]- أبو بكر الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص: 105.

فأحوال العارف فوق متناول العقل "إذ لا تدرك أحوال هذا الموحد بالنظر والقياس."[1] فهذه المعارف الذوقية "ليست مما يقع في نطاق العلم أو الوصف بالألفاظ"[2].

الكشف أو المكاشفة:(*)

ويعني الغزالي بهذا العلم الكشفي "أن يرتفع الغطاء حتى يتجلَّى الحق، اتضاحا يجري مجرى العيان الذي لا يشك فيه، وهذا ممكن في جوهر الإنسان لولا أن مرآة القلب قد تراكم صدؤها وخبثها بقاذورات الدنيا..." [3].

فالكشف حالة ذوقية تخص القلب، فهو "العالم بالله وهو المتقرب إلى الله، وهو العامل لله وهو الساعي إلى الله، وهو المكاشف بما عند الله ولديه، وإنما الجوارح أتباع وخدم وآلات" [4].

هي "بيان ما يستقر على الفهم فيكشف عنه للعبد كأنه رأي العين"[5] وقد قالوا: "مكاشفات العيون بالأبصار ومكاشفات القلوب بالاتصال" [6].

ويورد القشيري قولا يبين فيه ظروف المكاشفة "وربما أرادوا بالمكاشفة ما يقرب مما يراه الرائي بين اليقظة والنوم"[7].

كما نجد ابن خلدون يضيف على هذا أن الكشف "كثيرا ما يعرض أهل المجاهدة فيدركون من حقائق الوجود ما لا يدرك سواهم، وكذلك يدركون كثيرا من الواقعات قبل وقوعها"[8].

1- نيكلسون: في التصوف وتاريخه، ص: 97.

2- المرجع نفسه، ص: 98.

*- [dècouverte / discovery] في المعجم الفلسفي لجميل صليبا، لكن إيجاد لفظ معادل دقيق لهذه اللفظة يبقى من الصعوبة بمكان، فمما هو ملاحظ أن المفردتين في اللغتين الفرنسية و الإنجليزية تعنيان الكشف الحسي لأمر مجهول و هو غير الكشف الصوفي الذي معناه حالة ذوقية بها يتم الاطلاع على عالم الغيبيات عبر معراج روحي لا يمكن للعقل أن يبسط الشرح فيه.

3- أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، ج:1، ص: 20.

4- أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين ، ج:3، ص: 03.

5- أبو نصر السراج الطوسي: اللمع، ص: 422.

6- المصدر نفسه، ص: 424.

7- أبو القاسم القشيري: الرسالة القشيرية، ص: 12.

8- عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، ص: 587.

التجلّي : "هو إشراق أنوار إقبال الحق على قبول المقبلين عليه"[1]، ويرى القشيري أن هذه الحالة هي أدنى مرتبة في المعرفة الذوقية، إذ هو يحصل للمريدين "وأما التجلي فإشراق أنوار الحق على قلوب المريدين"[2].

الإشراق (Illumination): وهذا المصطلح قديم التداول وهو مرتبط بالفلسفة.

يرى هنري كوربان [Henry corbin] أن هذا المصطلح (الإشراق) كما يعني "في العالم الحسي سناءَ وبهاءَ الصباح وأول بريق للنجم، كذلك فإنه يعني في سماء الروح (المثالية) بخطة تجلي المعرفة"[3].

وبين هذه الألفاظ تداخل لا يمكن إيجاد الحدود بينها لأنها من الأمور الذوقية التي تدرك تذوقا بالقلب وليس للعقل حظ في بيان دلالتها وحقيقة أمرها، فالأمر متروك للذوق القلبي.

مراحل الترقّي :

تتم هذه الحالات الكشفية وفق سلم الترقية في مراتب المعرفة الصوفية، وهي مرتبطة بتدرُّج القلب في التطهُّر، حتى ينال الكمال والصفاء ومن ثم الارتقاء، ولا بد في هذا الصدد لا بد أن تتعرف على أنواع ومراتب هذه اللطائف حسب تصنيف الصوفية لها.

يقسم الغزالي اللطائف (الأرواح) إلى خمسة أقسام: بدءًا من الروح الحسي، ثم الروح الخيالي ثم الروح العقلي، ثم الروح الفكري وهذه الأنواع من الأرواح – إن جاز لنا التعبير- مودعة في كل أجسام البشر، واختص الأنبياء بروح متعالية أخرى هي الروح القدسي، يقول الغزالي موضحا أقسام الأرواح: "فالأول منها: **الروح الحساس**، وهو الذي يتلقى ما تورده الحواس الخمس، وكأنه أصل الروح الحيواني وأوله، إذ به يصير الحيوان حيواناً. وهو موجود للصبي الرضيع، الثاني: **الروح الخيالي**، وهو الذي يستثبت ما أورده الحواس ويحفظه مخزوناً عنده ليعرضه على الروح العقلي الذي فوقه عند الحاجة إليه. وهذا لا يوجد للصبي الرضيع في بداية نشوئه... الثالث: **الروح العقلي** الذي به تدرك المعاني الخارجة عن الحس والخيال، وهو الجوهر الإنسي الخاص، ولا يوجد لا للبهائم ولا للصبيان. ومدركاته المعارف الضرورية الكلية كما ذكرناه عند ترجيح نور العقل على نور العين. الرابع: **الروح الفكري**، وهو الذي يأخذ العلوم العقلية المحضة فيوقع بينها تأليفات وازدواجات ويستنتج منها معارف شريفة...الخامس:

---

[1]- أبو نصر السراج الطوسي: اللمع، ص: 439.

[2]- أبو القاسم بن هوازن القشيري: الرسالة القشيرية، ص: 421.

[3]- هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص: 309.

الروح القدسي النبوي الذي يختص به الأنبياء وبعض الأولياء، وفيه تتجلى لوائح الغيب وأحكام الآخرة وجملة من معارف ملكوت السماوات والأرض، بل من المعارف الربانية التي يقصر دونها الروح العقلي والفكري... فلا يبعد أيها العاكف في عالم العقل أن يكون وراء العقل طور آخر يظهر فيه ما لا يظهر في العقل، كما لا يبعد كون العقل طوراً وراء التمييز والإحساس تنكشف فيه غرائب وعجائب يقصر عنها الإحساس والتمييز. ولا تجعل أقصى الكمال وقفاً على نفسك"[1].

واستثمر أبو حامد الغزالي قول الله تعالى: ﴿ **ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۖ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ ۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِىٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ ۗ يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَٰلَ لِلنَّاسِ ۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿٣٥﴾** ﴾[2]. ووجّه الآية توجيها ذوقيا يعضد به مقدماته حول اللطائف النوارنية، يقول أبو حامد: "فالروح الحساس هو المشكاة، والروح الخيالي هو الزجاجة، والروح العقلي هو المصباح، والروح الفكري هو الشجرة، والروح القدسي هو الحدس الذي يكاد زيته يضيء ولو لم تمسسه نار" [3]

الخيال بين التّصوُّر الفلسفي و المفهوم الصوفي

ورد مفهوم الخيال في المعاجم العربية بدلالة الظل و الطيف و ما يتصوره النائم في نومه، يقول ابن منظور: "الخَيَال لِكُلِّ شَيْءٍ تَرَاهُ كالظِّل، وَكَذَلِكَ خَيَال الإنسان فِي المرآة، وخَيَاله فِي الْمَنَامِ صُورَةُ تِمْثاله، وَرُبَّمَا مَرَّ بِكَ الشَّيْءُ شِبْهَ الظِّلِّ فَهُوَ خَيَال، يُقَالُ: تَخَيَّلَ لِي خَيالٌ"[4].

و في مجمل اللغة:" خَيَلَ: الْخَاءُ وَالْيَاءُ وَاللامُ أَصْلٌ وَاحِدٌ يَدُلُّ عَلَى حَرَكَةٍ فِي تَلَوُّنٍ. فَمِنْ ذَلِكَ الْخَيَالُ، وَهُوَ الشَّخْصُ. وَأَصْلُهُ مَا يَتَخَيَّلُهُ الإِنْسَانُ فِي مَنَامِهِ ; لأَنَّهُ يَتَشَبَّهُ وَيَتَلَوَّنُ.وَيُقَالُ خَيَّلْتُ لِلنَّاقَةِ، إِذَا وَضَعْتَ لِوَلَدِهَا خَيَالا يُفَزَّعُ مِنْهُ الذِّئْبُ فَلا يَقْرَبُه "[5].

[1]- أبو حامد الغزالي: مشكاة النوار، ص: 78.

[2] - النور :35.

[3]- أبو حامد الغزالي: مشكاة الأنوار ، ص: 72.

[4]- أبو الفضل جمال الدين بن منظور: لسان العرب، ج: 11،ص: 230، مادة "خيل".

[5]- أبو الحسين أحمد بن فارس : معجم مقاييس اللغة، ج: 2، ص: 235.

و الخيال في المعجم الوسيط:" الشَّخْص والطَّيف وَمَا تشبه لَك فِي الْيَقَظَة والمنام من صُورَة، وَصُورَة تِمْثَال الشَّيْء فِي الْمرْآة، وَمن كل شَيْء مَا ترَاهُ كالظل وخشبة ينصب عَلَيْهَا كسَاء أسود فِي المزروعات يفزع بهَا الطير، وَفِي مرابض الْغنم يفزع بهَا الذئاب، وَمَا نصب فِي الأَرْض ليعلم أَنه حمى فَلا يقرب، وَإِحْدَى قوى الْعقل الَّتِي يتخيل بهَا الْأَشْيَاء، ج: أخيلة وخيلان"[1].

و هذا المفهوم البسيط للخيال لا يخلو منه معجم عربي، فالملاحظ أن اللغويين لم يعوا شيئا كهذا في معاجمهم اللغوية، بل انحصر مدلول الخيال عندهم في الشكل والهيئة والظل وربما امتد إلى الطّيف أو الصورة أحيانا. وليس خافيا أن هذه الدلالات المحدودة المقيدة بالمدركات الحسّية، بانعكاساتها وأطيافها، لا تمثل شيئا أمام ما ذهب إليه الفلاسفة و الصوفية على وجه الخصوص، أثناء تعاملهم مع الخيال وفضاءاته الرحبة.

الخيال في الاصطلاح:

لقد أدرك صاحب المعجم الفلسفي صعوبة ضبط دلالة الخيال و بيان حدوه في الثقافة العربية الإسلامية، إذ "إنه من العسير جداً أن نجد مفهوماً شاملاً جامعاً لمعنى الخيال، حتى إنه يتعذّر ذلك على أهل الاختصاص" [2].

و سنحاول أن نقف عند بعض العيّنات التي حاولت أن تقرّب دلالة الخيال و كيفية حدوث الإدراكات الخيالية، علها تسعفنا في فهم هذه الآلية.

يعرّف الشريف الجرجاني الخيال بقوله: "قوة تحفظ ما يدركه الحس المشترك من صور المحسوسات بعد غيبوبة المادة بحيث يشاهدها الحس المشترك كلما التفت إليها فهو خزانة للحس المشترك"[3].

و يقدم ابن سينا تعريفاً استقاه من معارفه الفلسفية يقول: "قوى تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعة في حس الحواس الظاهرية المتأدية إليها"[4].

إن الفلاسفة المسلمين قد تعرّضوا لمفهوم الخيال و بيّنوا دوره في استحضار الصور، فإنّ دور الخيال يكمن في كونه مظهراً و مجلى لهذه الصور، وكذلك بقية القوى الأخرى، فهي دائمة الاستعداد

[1] - مجمع اللغة العربية بالقاهرة ، المعجم الوسيط، ج: 1، ص: 266. مادة "خيل".

[2] - جميل صليبا، المعجم الفلسفي ، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط: 3- 1982، ج: 1، ص:546.

[3] - الشريف علي بن محمد الجرجاني: التعريفات، ص: 12.

[4] - ابن سينا: كتاب الشفاء- تح: بيان ياكوش، المجمع العلمي التشيكوسلوفاكي- براغ-د.ط- 1956- ص:44.

لإظهار هذه "الصور المثالية" وتلقيها من العقل الفعّال الموكل بفيض "الصور" عليها، فهو الوسيط بيننا وبين العالم الغريب، وفي ذلك يقول السهروردي: "وقد يكون لها (الصور المعلّقة) مظاهر، ولا تكون فيها، فصور المرآة مظهرها المرآة وهي معلّقة لا في مكان ولا في محل، وصور الخيال مظهرها التخيل وهي معلّقة"[1].

ويتجلى هذا المثال أو "يتمظهر" عن طريق التخيُّل أو عند المقابلة بين الأجسام الصقيلة كالمرايا، فتكون الأجسام الصقيلة والخيال مجالي مُظهرة له ويزول تجليه بزوال هذه الأسباب ف "قد يحصل هذه المُثُل المعلّقة حاصلة جديدة وتبطل كما للمرايا والتخيلات"[2].

وهذا يعني أنها: "تحصل بسبب المقابلة والتخيّل الحيواني، ثم تبطل بزوال المقابلة والتخيل أو بفساد المرايا والخيال"[3].

كما بيَّن الفلاسفة الإشراقيون كيفية حصول الرؤية عبر الخيال إذ قد "تحصل هذه الرؤية في حال اليقظة لمن تكون روحه قد سمت إلى درجة الأرواح القدسية"[4]، أو أصبح ينقدح حدسا ويشتعل ذكاء، أما حكم الصور التي يشاهدها المرء في حالة النوم في الأحلام: "حكم صور المرايا التخيل في أنها حادثة يفيضها الأنوار المجرّدة، بحسب استعداد النائم وما يقتضيه وضعه وحالة وخلقه وهي مظاهر للنفوس النائمة"[5].

و بين الوهم و الخيال ارتباط وثيق في الفكر الفلسفي العربي في الوظيفة، و قد يبدو للإنسان العادي أنهما شيء واحد، غير أن ابن سينا قد جمع في بعض الأحيان بين وظيفة المتخيلة و الوهمية، فيجعل الفصل والتركيب من مهام الوهمية أيضا، يقول ابن سينا موضِّحاً ذلك" للقائل أن يقول: إن الوهم بعينه هو المتخيلة، وهي الحاكمة والمفصلة والمركبة، ودليلك على تغاير القوى إما اختلال بعضها مع بقاء البعض، ولا يمكن لأحد دعوى بقاء المتخيلة سليمة وليس ثم شيء حاكم في الجزئيات الذي هو الوهم عندك"[6].

---

[1]- شهاب الدين السهروردي، حكمة الإشراق، ص: 212.

[2]-المصدر نفسه، ص: 222.

[3]-شهاب الدين السهروردي ، حكمة الإشراق،ص: 232- 233.

[4]- للاستزادة، ينظر: ابن سينا : موضوع العقل القدسي، ص: 43، و ينظر شهاب الدين السهروردي، كتاب اللمحات، ص: 119.

[5]- شهاب الدين السهروردي، حكمة الإشراق، ص: 233.

[6]- ابن سينا: الشفاء، ص: 45 .

تتعدد مسميات الوسائط التي تنقل الصور الخيالية فهي: الخيال، والوهم، و المتخيلة لدى شهاب الدين السهروردي، إذ يؤدي الأمر إلى تعددها في ذاتها، وربما كان هذا الأمر للمخيلة أو الوهم أو الخيال فتكون جميعها قوة واحدة، ولكن باعتبارات مختلفة، وهذا ما ذهب إليه السهروردي فعلاً: "فالحق أن هذه الثلاث (الخيال، والوهم، والمتخيلة) شيء واحد وقوة واحدة باعتبارات يُعبّر عنها بعبارات"[1].

ويؤكد هذا الطرح ما ذهب إليه قول الشارح بقوله : " فيعبر عنها باعتبارات حضور الصور الخيالية عندها بالخيال، وباعتبار إدراكها للمعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات بالوهم، وباعتبار التفصيل والتركيب بالمتخيلة، ومحل هذه القوة هو البطن الأوسط من الدماغ"[2].

فالسهروردي يذهب إلى أنّ هذه القوى جميعا هي قوة واحدة ولكن باعتبارات مختلفة.

"وهكذا لم يشأ السهروردي أن يفصل بين "البحث" و"الكشف" و"الذوق" فحقّ أن نعتبره مفكرا شخصيا له أصالة خاصة"[3].

يعتبر السهروردي المنهج الفلسفي ممهداً للتجربة الذوقية ومقدماً للخلوص إلى التجربة الروحية الأعمق، كما أن التجربة الروحية تكون عرضة للشطط -من خلال الأسلوب الرمزي الذي استخدمه- إذ لم تسبق بإعداد فلسفي منهجي، وهكذا يكون السهروردي قد زاوج بفكره بين التجربة الذوقية وبين الفلسفة البحثية عبر علاقة جدلية بين الفلسفة والتصوف، على الرغم من رفعه من شأن الأخير، إذ إن الفلسفة ليست إلا مدخلا لتلك التجربة، أما التصوّف ففيه الإجابة عن مشكلات المعرفة بحسب رأيه.

[1]- شهاب الدين السهروردي: حكمة الإشراق، ص: 210.

[2]- المصدر نفسه، ص: 210.

[3]- شهاب الدين السهروردي، حكمة الإشراق، ص: 24 .

الخيال في الفكر الصوفي (*)

شكَّل الخيال في الفكر الصوفي موقع البؤرة "إذ هو الأساس المعرفي للتصور "**الأنطولوجي**"، وقد عُدَّ هذا التصوُّر خروجا عن السائد الذي أعلى من شأن العقل والحس، وأحط في المقابل من كل معرفة ناتجة عن الخيال الذي جعل منه الصوفية رهانا استراتيجيا لبناء الخطاب، فهناك أبعاد وأقاص لا يلمسها إلا الصوفي لا تدخل تحت العبارة أحيانا، لأن القاعدة جرت بأن كلما اتَّسعت الرؤية ضاقت العبارة" [1].

بين الفلاسفة والصوفية بون شاسع في تعريف الخيال وبيان وظيفته، وإن كانت تربط بين الطرفين خيوط تآلف، موطن الخلاف لدى الفلاسفة الاستناد إلى العقل باعتباره مصدر الحقيقة ولدى الصوفية الاستناد إلى الخيال باعتباره منبع التصور قبل العقل، يقول ابن عربي:

إنَّ خَيَالَ الكَوْنِ أَوْسَعُ حَضْـرَة ... من العَقْلِ والإحْسَاسِ بِالبذْلِ والفَضْـلِ
لَهُ حَضْرَة الأشْكَالِ في الشَّكْلِ ... تراهُ يَـرُدُّ الكُـلَّ في قَبْضَـة الشّكْـلِ
فإن قُلْتَ كُلٌّ فَهوَ جُزْءٌ مُعَينٌ ... وإنْ قُـلْتَ جُـزْءٌ قـام للكُلّ بالكُـلِّ
فما ثَـمَّ مِثـل غيرهِ متحَقِّـقٌ ... بِمُـوجِـدِهِ فَهُـــوَ المُمَثِّـلُ للمِثْـــلِ
فَعِلْمي به أَحْلى إذَا مَا طَعِمْتَهُ ... وأَشْهَى إِلَى أَذْوَاقِنا مِن جَنَى النحـلِ [2]

يعتبر الخيال في الفكر الصوفي العنصر المركزي باعتباره أداة للمعرفة هي جماع أدوات المعرفة الأخرى (العقل والحس) "وباعتباره قوة خلاقة مبدعة لأرقى علوم المعرفة (العلوم الربانية) وللجمال التشكيلي الذي يخترع للمعاني أجساداً كثيفة أو أجساداً لطيفة " [3].

لقد حرَّر الصوفية "المخيّلة" بوصفها قوة خلاّقة تتوسط عبر "البرزخ" بين الحق والوجود بأسره، ويرون أنها تعمل إلهاما، بما يُلقى في روع العارف، ولذلك فهم لا دخل لهم فيما يدعون من فيوضات

---

* - لقد أعلى الصوفية من شأن الخيال و لم يقولوا بالتخييل لما يترتب عن القول به من بعد عن الحقيقة التي يتغيا الصوفية إثباتها، و هي الحقيقة الإلهية في تجلياتها الوجودية، حيث يتضافر الظاهر و الباطن, وكذلك لم يقل الجرجاني بالتخييل، و لعل السبب في ذلك أن القول بالتخييل في الاستعارة يؤدي إلى القول بالتخييل في القرآن و هو قول فاسد، إذ أخرج عبد القاهر الاستعارة من التخييل بقوله: " اعلم أن الاستعارة لا تدخل في قبيل التخييل لأن المستعير لا يقصد إلى إثبات معنى اللفظة المستعارة و إنما يعمد إلى إثبات شبه هناك فلا يكون مخبره على خلاف خبره" ينظر عبد القار الجرجاني أسرار البلاغة في علم المعاني، ص: 58, فالاستعارة بعيدة عن الإيهام و الكذب كل البعد و إنما لا تدعو دعوة مناقضة أو مخالفة بل مشابهة.

1- محمد زايد: أدبية النص الصوفي بين الإبلاغ النفعي والإبداع الأدبي، عالم الكتاب الحديث، إربد، الأردن، ط:1، 2010، ص: 29

2- محي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج:3، ص: 123.

3- سليمان العطار: الخيال عند ابن عربي – النظرية والمجالات النظرية – دار الثقافة، القاهرة، ط:1، 1991، ص: 12.

وكشوف ومعارف، "فإنما هي قلوب عاكفة على باب الحضرة الإلهية، مراقبة لما ينفتح له الباب، فقيرة خالية من كل علم... فمهما برز لها من وراء ذلك الستر أمر بادرت لامتثاله، وألفته على حسب ما يحدّ لها في الأمر..." (1).

لقد حظي الخيال في التراث الصوفي بمنزلة رفيعة، فقد نضج في هذا الفكر، و علّة ذلك أنه يكتسي قيمة من وضعية العقل لدى الصوفية، فالعقل في نظرهم عاجز و قاصر على إدراك الغيبيات، -كما تقدم معنا- و من هنا استبعدوه في معرفة الله، فهو يجل -سبحانه وتعالى- أن يعرفه العقل بفكره ونظره، "فينبغي للعاقل أن يخلي قلبه من الفكر إذا أراد معرفة الله من حيث المشاهدة، ، وينبغي للعالي الهمة أن لا يكون تلقيه عند هذا إلا من عالم الخيال، وهي الأنوار المتجسدة الدالة على معان وراءها، فإن الخيال ينزل المعاني العقلية في القوالب الحسية كالقلم في صورة اللبن، والقرآن في صورة الحبل، والدين في صورة القيد"(2).

لقد أولى الصوفية "أهمية مخصوصة للخيال في معرفة الوجود و المطلق، و هو ما يكشفه تأمُّلها المكثَّف حوله، و ما أنتجته من معارف لها أن تفيد شعرية المتخيل راهناً إذا أعيد بناؤها في ضوء التصورات الحديثة (3)".

و يعتبر ابن عربي أهم متصوف نظَّر للخيال و شغله في تأويل الوجود(4*)، ولم ينفصل في ذلك عن طروحات الفلاسفة فحسب، بل تغيا كذلك إبطال دعاويهم القائلة بفساد الإدراك المترتب عن

1- أبو نصر الفارابي، كتاب الحروف، تح: محسن مهدي، دار المشرق للنشر، بيروت، 1969م، ص: 142.

2- محيي الدين بن عربي: رسالة إلى الإمام الرازي-ضمن رسائل ابن عربي، ص:3،2.

3- أبو نصر الفارابي، كتاب الحروف: ص: 108

* - يعدُّ ابن عربي أول من فتَّق البحث في مفهوم الخيال، و قد قسَّمه وفق تصوُّر عرفاني فريد من نوعه ، إلى أربعة أقسام هي: الخيال المطلق (العماء)، والخيال المحقق، والخيال المنفصل، والخيال المتصل.

* الخيال المطلق: و" هو الحضرة الجامعة والمرتبة الشاملة و هو " المسمى بالعماء الذي هو أول ظرف قبل كينونة الحق" ، ومن طبيعته أن يقبل التشكل في صور الكائنات كلها على اختلافها، وليس ذلك إلا "العماء" ففتح الله تعالى في ذلك العماء صور كل ما سواه من العالم" .

* الخيال المحقق: هو الخيال المطلق أو "العماء" نفسه ولكن بعد قبوله صور الكائنات " ألا تراه يقبل صور الكائنات كلها، ويصوّر ما ليس بكائن هذا لاتساعه فهو العماء لا غيره".

* الخيال المنفصل: هو عالم له حضرة ذاتية يظهر في الحس ويدرّ منفصلا عن شخص المتخيّل الناظر، كظهور الأرواح في صور الأجسام المتشكلة الظاهرة بها، كجبريل في صورة دحية للنبي ".

المخيلة، إذ اعتبر أن"الخيال لا يكون فاسداً قط، فمن قال بفساده فإنه لا يعرف إدراك النور الخيالي"[1]، لأن الخطأ ينجم عن الحكم، و الخيال "ما له حكم و إنما الحكم لغيره و هو العقل، فلا ينسب إليه الخطأ فما ثم خيال فاسد قط، بل هو صحيح كله، فالخيال كله حق ما فيه شيء من الباطل"[2].

لقد منح الشيخ الأكبر للخيال شروحات مستفيضة في مختلف مؤلفاته، إذ لا يكاد كتاب من كتبه يخلو من ذكر الخيال ودوره في التوسط بين عالم الملك وعالم الشهادة، "فقد جعل منه مطية إلى العالم المطلق، بل به يتخطى الإنسان حدوده و به يمزج ما لا يمتزج، و به يصور ما لا يُتَصور، و به يعاين ما يتأبى عن التجسيد، فلم يحظ الخيال قبل ابن عربي بهذه الحظوة التي نالها على يديه، فهو يقارب المدارس المعاصرة في تصورها للخيال، حيث منح الخيال قوة إيجابية فاعلة، بعدما كان يتسم بالسلبية، حيث قرنه الفلاسفة المسلمون بأحط أنواع الإدراك، وربطوه بمن هو أقل درجة من أصحاب الأقاويل الكاذبة التي لا تتطابق و الواقع[3]".

لقد حاز الخيال مكانة خاصة في الفكر الصوفي، وبخاصة عند ابن عربي، الذي اعتبره ركنا عظيما من أركان المعرفة؛ بل هو أساس الوجود، إذ بإمكان عالم الخيال أن يستوعب صور كل الممكنات القابعة في "البرزخ".

لقد أرسى ابن عربي الخيال أسسه "الأونطولوجية" كما تبدى في تناوله للعماء، ذلك أنه انشغل بالكشف عن دوره المعرفي، وببناء نظرية له على نحو يكشف موقعه من أدوات المعرفة الأخرى، أي الحس والعقل، وقبل ذلك أثبت ابن عربي حكم الخيال شرعاً، مؤكدا أن الدين يبيحه يقول:

لَوْلَا الْخَيَالُ لَكُنَّا الْيَوْمَ فِي عَدَمٍ   وَ لَا انْقَضَى غَرَضٌ فِينَا وَ لَا وَطَرُ
كَأَنَّ سُلْطَـانَهَا إِنْ كُنْتَ تَعَلُّقَهَا   الشَّرْعُ جَـاءَ بِهِا العَقْلُ والنَّظَـر[4].

---

* الخيال المتصل: وهو: القوة المتخيلة في الإنسان ، وما لها طاقة على خالق صور تبقى ببقاء المتخيل، والفرق بين الخيال المتصل والخيال المنفصل:" أن المتصل يذهب بذهاب المتخيّل، والمنفصل حضرة ذاتية قابلة دائما للمعاني والأرواح فتجسدها بخاصيتها لا يكون غير ذلك، ومن هذا الخيال المنفصل يكون المتصل، والخيال المتصل على نوعين: منه ما يوجد عن تخيّل ومنه لا يوجد عن تخيّل كالنائم..." ينظر: محيي الدين بن عربي: الخيال عالم البرزخ و المثال و يليه الرؤيا و المبشرات، جمع محمود محمود الغراب، مطبعة زيد بن ثابت، دمشق، ط:1، 1984، ص: 34.

[1] - محيي الدين بن عربي: الخيال عالم البرزخ و المثال، جمع محمود محمود الغراب، ص: 34.

[2] - محيي الدين بن عربي: الخيال عالم البرزخ و المثال، جمع محمود محمود الغراب، ص: 34.

[3] - أحمد بوزيان: شعرية الخطاب الصوفي في التراث العربي، (مخطوط) رسالة دكتوراه، ص: 215.

[4]- محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج:1 ، ص: 304.

وما انشغل ابن عربي بمفهوم قدر انشغاله بمفهوم الخيال، لأنه أسعفه في حل قضايا وجودية ومعرفية، وتكمن كفاية الخيال في التفسير، حسب الشيخ الأكبر، في جمعه بين قدرتي الحس والعقل، أي في برزخيته، فإليه "تعرج الحواس وإليه تنزل المعاني وهو لا يبرح موطنه"[1].

إن الخيال عالم رحب غير محدود القدرة والعطاء، فهو نبع ثري لا ينفذ مدده؛ فالخيال[2*]حلقة وصل بين العالم المطلق و عام الشهادة، فهو "يتوسط يفصل ويصل الحقائق الروحية الخفية، وعالم المحسوس المادي المرئي"[3]، و بهذه الخصائص يكون الخيال أقوى من العقل، وأوسع مجالا للإدراك، فلا يناله من حيث فكره – على ما يرى ابن عربي- لأنّه في طور غير طوره، أو هو "طور ما وراء العقل" (بتعبير الغزالي) ومن ثم أن يكون هو الخيال يسميه "القبول"، فبالوجه الذي للعقل المسمى "قبولا" قد يصل المرء إلى درجة الكشف، والكشف من الأبواب التي لا تصل إليها الأفكار، فالكشف يرقى عن مدارك العقل، ولهذا السبب أعلى الصوفية من دور الخيال، تواصلا مع تلك العوالم العلوية التي لا يمكن للعقل بحدود الصارمة أن يحيط بها أو يرتقي إليها، ناهيك عن الحس، ومدركاته التي تتلاشى أمام المدارات الرحبة، والفضاءات غير المتناهية.

و هذا الإدراك لوظيفة الخيال يعتبر موقفاً انفرد به المتصوّفة – يتقّدمهم ابن عربي- بين طوائف الباحثين والدارسين الذين لم يهتموا به و ظل مفهوماً غامضاً لدى الكثير من عمالقة الفكر العربي، و صار مقترناً بالشكل و الهيئة و الظل .

ينطلق الصوفية من هذا الفهم لسعة الخيال وشموله، الذي يحيل الوجود مما سوى الحق إلى خيال حائل وظل زائل، إلى الإعلاء من دور الخيال ووظيفته في الوجود بعامة، وفي الحياة الصوفية بخاصة "ومن لا يعرف مرتبة الخيال فلا معرفة له جملة واحدة، وهذا الركن من المعرفة إذا لم يحصل للعارفين،

1- المصدر نفسه، ج: 2، ص: 309.

* - الخيال لدى ابن عربي أو الخيال الوجودي لا يُقصد به ما يصطلح عليه حالياً باللامعقول، أو العالم المتخيَّل [l'imaginaire]، كما يلاحظ ذلك هنري كوربان في مناسبات عديدة، إنه وجود حقيقي في فكر ابن عربي، و قائم بذاته، و العلاقة التي تربط بينه و بين الوجود هي في مفهوم الصورة الرمزية الجامعة لمختلف مظاهر و تجليات الحقيقة، الظاهرة و الباطنة. للتفصيل في هذا المبحث: ينظر:

1-HENRY CORBIN : l'imagination créatrice dans le soufisme d'IBN ARABI. Collection dirigée par Yves Bonnefoy, Flammation 2eme édition, Paris, 1976 p.167-168.

3 - HENRY CORBIN : l'imagination créatrice dans le soufisme d' d'IBN ARABI. p.167-168.

فما عندهم من المعرفة رائحة... "[1]، فهذا العلم "الكاشف الخيالي" يختص به صوفية دون غيرهم، من الطوائف الفكرية في التراث العربي.

و اعتبر ابن عربي أن الذي يجهل منزلة الخيال فلا معرفة له البتة، "فمن لا يعرف مرتبة الخيال فلا معرفة له جملة واحدة"[2]، يقول ابن عربي "فاعلم أنك خيال وجميع ما تدركه فيه ليس إلا خيالا، فالوجود كله خيال في خيال"[3]، فالخيال أداة معرفية من جنس الموضوع الذي يتغيا إدراكه، إن وجودا مبنيا على التجلي والتجدُّد المستمر لا يتأتى فهمه إلا بالخيال، وقد كشف الشيخ الأكبر عن وظائف الخيال، على نحو أبان كفاية المفهوم في رصد الوجود بالمعنى الذي بناه ابن عربي للوجود، ويمكن إجمال بعض هذه الوظائف فيما يلي[4]:

- إظهار المحال عن طريق الصورة ، لأن الخيال لا يتوقف له النفوذ في التصرف و الحكم.
- التمكين من رؤية الشيء في مكانين.
- إدارة الشيء في ضديته، أي قبول التضاد في العين الواحدة.

قبول ما له صورة وتصوير ما ليس له صورة.

- تلطيف الكثيف و تكثيف اللطيف.

فالكشف الذي يتم عبر الخيال علم ذوقي، يرقى عن مدارك العقل الذي لا يمكن أن يحكم على الأشياء إلا ضمن حدود فكره "وقيوده" التي لا يتجاوزها، وليس للعقل الثابت أن يدرك ذلك، لذلك استعاض الصوفي بغيره، ليدرك هذه المعارف التي لا تقرّ حيث تتجلى "في أن يحمل اللامرئي غير المرئي و الشفافة عبر الكثافة، وصحيح أننا في الكثافة لا نشاهد إلا المرئي لكن صحيح أننا لا نرى في الشفافة إلا ما نقدر أن نشاهده بعين الجسم"[5].

فلا يستطيع الإنسان التفكّر مثلا في ذات الله: "قد علم الله أنه جعل في القوة المفكّرة التصرّف في الموجودات والتحكّم فيها...فعلم أنه لابد أن تحكم عليه القوة المفكّرة في ذات موجده وهو الله تعالى، فأشفق عليها من ذلك لما علمه من قصورها عن درك ما ترومه من ذلك خاطبها قرآنا:

1- محيي الدين بن عربي: الخيال عالم البرزخ و المثال، جمع محمود محمود الغراب ، ص: 17.

2- الفتوحات المكية، المجلد الثاني، ص: 313.

3- محيي الدين بن عربي: فصوص الحكم- ج:1، ص: 104.

4- محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج: 2، ص: 309 و ما بعدها.

5 - أدونيس: الصوفية و السوريالية دار الساقي، بيروت -لبنان-، ط :1، 1992م، ص: 210.

﴿وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفۡسَهُۥ ۗ وَٱللَّهُ رَءُوفُۢ بِٱلۡعِبَادِ ﴿٣٠﴾﴾[1] "[2] ، فالعقل لا يمكنه تجاوز حدوده التي تقف عند ما هو مادي محسوس و البحث في الذات الإلهية لا يكون بالاعتماد على ما يعطيه الفكر من تصورات و تشبيهات، بل ذلك يؤدي إلى الكفر، إذ لا شبيه بين عالم الألوهية و عالم المادة، ذلك أن "الذي عند العقل من العلم بالله من حيث فكره علم التنزيه، وضرب الأمثال تشبيه، وموضع التشبيه من ضرب دقيق لا يعرفه إلا من عرف المشبّه والمشبه به، والمشبّه به غير معروف...فالنظر فيه من حيث الفكر حرام"[3].

القلب والخيال يدركان الاستحالات في الصور، سواء أكان ذلك في التجلّي الإلهي أم في عالم الخيال أثناء النوم، إذ أنّ الصور الخيالية في النوم تتميز بسرعة استحالاتها، لذا فالقلب والخيال أداتان من أدوات الكشف فما " جعل الله النوم في العالم الحيواني إلا لمشاهدة حضرة الخيال في العموم فيعلم أن ثم عالما آخرا يشبه العالم الحسي، ونبّهه بسرعة استحالة تلك الصور الخيالية للنائمين من العقلاء، على أن في العالم الحسي والكون الثابت استحالات مع الأنفاس لكن لا تدركها الأبصار ولا الحواس في الكلام خاصة وفي الحركات، وما عدا هذين الصنفين فلا تدركه صورة الاستحالات التغيرات فيها إلا بالبصيرة وهو الكشف، أو بالفكر الصحيح في بعض هذه الصور لا في كلها، فإنّ الفكر يقصر عن ذلك"[4].

فالكشف يدرك بعين البصيرة، وهي القلب، أو بعين الخيال لا بالعقل من جهة فكره، إذ أنّ العقل يقف عند حد أدنى من ذلك، وقد ذهب الغزالي إلى أنّ هناك عيناً تدرك الغيب وما سيحدث في المستقبل، فحضرة الخيال لا يستعصي عليها شيء، ولا تقف أمام معدوم أو مُحال بخلاف العقل الذي لا يحيط إلا بما هو متحقّق، وله وجود فعليّ، ووفقا لشروطه، "فما أوسع حضرة الخيال، وفيها يظهر وجود المحال، بل لا يظهر فيها على التحقيق، إلا وجود المحال..." [5].

[1]- آل عمران: 30.
[2]- محيي الدين بن عربي: فصوص الحكم، ج:2، ص: 319.
[3]- محيي الدين بن عربي: فصوص الحكم، ج:2 ص:319.
[4]- المصدر نفسه، ج:2، ص: 198.
[5]- المصدر نفسه، ج: 03، ص: 468.

أيقن الصوفية أن الخيال طريق الكشف لإدراك الحقائق العلوية التي هي فوق طور العقل، وكان لهذا الإدراك دوره في إنتاج المعارف، ويحوز الخيال هذه المكانة من قدرته على الجمع بين المتناقضات لأنه يتوسط بين الباطن والظاهر، وبين المثال والصورة، وبين المطلق والمقيد، ومن ثمّ يمكنون واسطة بين "الحق الخلق" فيما يريد الحق من تجلّياته، وما يجده الخلق من مقامات ومكاشفات، ويقوم بصياغة كل ذلك عن طريق جمعه بين الحسّ والخيال، وإطلاق تفاعل من نوع ما بينهما، لإبداع صورة رائعة تجمع بين النّقيضين في شكل متناسق ومعرض جديد، عما هي عليه فعلا في عام الحس و الكثافة، "ولما علم الحق ما ركّب عليه العالم...أرسل الرسل إلى الناس والمكلفين، فوقفوا في حضرة الخيال خاصة، ليجمعوا بين الطرفين، بين المعاني والمحسوسات...فقالوا لبعض الناس، من هذه الحضرة، اعبد الله كأنك تراه..."[1].

إن الخيال الذي يرتقي إلى هذا المقام من الأهمية والحيوية في الفكر الصوفي، شكّل ركناً مهمّاً في التجربة الروحية لدى الصوفية، و هو لا يقل أهمية عن دوره في التجربة الوجدانية و الإبداعية عندهم، وهو يشترط تحريره من كلّ القيود ليصبح خيالا مبدعا خلاَّقاً، "فالمبدع يمر بحالة تشبه حال النائم الذي يحلم بأشياء ومواقف، ويعيشها وهو نائم ما غادر فراشه، أو مكان نومه، وإن فَضّلت حالة الحلم في النّوم لأنها الأكثر صفاء، وحينها يكون النائم أقرب إلى عالَم الغيب، وهي حالة تشبه حالة "الفناء" عند الصوفية، حين يتجرد العارف عن الغير والسِّوى، بل يذهل عن نفسه حتى لا يعي شيئا من أمره، وعندها يلجُ الحضرة الخيالة من أوسع أبوابها، وهو بها أولى، بما هي قوة مميزة للإنسان عن سائر المخلوقات، ويتوقف إدراكها وحسن توظيفها على مدى صفاء النفس، ورهافة الحس، وتهيّؤ العارف لها"[2].

دور الخيال في بناء المعرفة الصوفية:

و تتأتى قدرة الخيال على إنتاج المعرفة لدى الصوفية من برزخيته ، أي من جمعه بين الحس والعقل، و هو ما يجعله ابن عربي أوسع الحضرات"[3]، "و من لا يعرف مرتبة الخيال لا معرفة له جملة

[1]- محيي الدين بن عربي: فصوص الحكم، ج03، ص: 464.

[2]- محيي الدين بن عربي: الخيال عالم البرزخ و المثال، جمع محمود محمود الغراب ، ص: 22.

[3]- محيي الدين بن عربي: الخيال عالم البرزخ و المثال، جمع محمود محمود الغراب، ص: 13.

واحدة"[1]، وبما أن "الخيال المنفصل" هو "الخيال المحقق" و"الخيال المطلق" ومن ثم هو "العماء" الذي قبل أول كينونة من كينونات الحق[2]، فهو يشمل كذلك الصور الكائنة فيه كأعيان ثابتة، فـ" الصور بما هي صور هي المتخيلات، والعماء الظاهر فيه هو الخيال" [3].

إن تجليات الحق له أرق وألطف معنى من هذا الذي حارت العقول المقيدة فيه وعجزت عن إدراك حقيقته، فالتجلي كان في "عالم الخيال والإدراك له بعين الخيال "كشفا" في اليقظة وحلما في النوم ... إلى هذه الحقيقة يصير الإنسان في نومه وبعد الموت... والمكاشف يرى في يقظته ما يراه النائم في حال نومه والميت بعد موته"[4]، ويستشهد ابن عربي بمثال المرآة وانعكاس الصورة عليها، "فنحن ندكرها من حيث هي موجودة، كما أن وجودها في المرآة ليس حقيقيا في الآن ذاته، ولذلك كانت الصورة هنا برزخا بين الوجود الحقيقي، والوجود العدمي، ومرد ذلك في نظر ابن عربي إلى الحس الخاطئ، الخادع" [5]. فكأن قوة الخيال "قامت مقام المرآة...فالمرآة عين واحدة والصور كثيرة في عين الرائي"[6].

هناك نوعان من الخيال -على ما سبق ورأينا- الخيال المتصل (ملكة الخيال) [7]، و"الخيال المنفصل" الذي يشكّل كل ما في الكون (عدا الحق) فقد: "خلق (الله) خلقا إن قلت فيه موجود صدقت وإن قلت فيه معدوم صدقت، وإن قلت لا موجود ولا معدوم صدقت، وهو الخيال، وله حالان، حال اتصال، وهذا الحال له بوجود الإنسان وبعض الحيوان، حال انفصال وهو ما يتعلق به الإدراك الظاهر منحازا عنه في نفس الأمر، كجبريل في صورة دحية ومن ظهر من عالم الستر"[8].

فالخيال المنفصل هو العماء في أحد وجوهه ويشكّل "كل ما سوى الله ترتيبه ونضده روحا وجسما، علوا وسفلا... وليس العالم بشيء سوى الصور التي قبلها العماء وظهرت فيه...والعالم جميع ما ظهر من الصور فهي أعراض فيه (في العماء) يمكن إزالتها، وتلك الصور هي الممكنات،

---

[1]-المصدر نفسه, ص: 17.

[2]- ينظر: سعاد الحكيم، المعجم الصوفي ، مصطلحات "العماء" و"الخيال".

[3]- محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج: 02، ص: 311.

[4]- محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج: 01، ص: 305

[5]- أدونيس: الصوفية والسوريالية، ص: 77-78.

[6]- محيي الدين بن عربي، فصوص الحكم، ج:01، ص: 184.

[7]- المصدر نفسه، ج:01، ص: 311 وما يليها.

[8]- المصدر نفسه، ج: 03، ص: 443.

ونسبتها من العماء نسبة الصور من المرآة تظهر فيها لعين الرائي"[1]، أي أن المعاني المجردة قد ألبست صورا حسية خيالية في حضرة الخيال أو في عالم المثال.

وبذلك أمكن حصر المعاني في الخطاب الإلهي للرسل والأنبياء، مما جعل العقول تتلقى المعاني بالتشبيه، كما تتلقى المحسوسات التي شبهت بها هذه المعاني، على الرغم من أن "المعاني بالنظر إلى ذاتها ليست متحيّزة، أو منقسمة، أو قليلة أو كثيرة أو ذوات حدّ ومقدار، أو كيف وكم، وأقرب مثال لهذا التحيّز في حضرة الخيال: علم الموازين المعنوية التي توزن بها المعاني و المحسوسات، و موازين الآخرة هل هي إقامة العدل بالحكم في العالم؟... أو هل هي محسوسات كالموازين المحسوسة في الدنيا لوزن الأشياء؟ و إذا كانت حاسة البصر تدرك الموازين في الآخرة المحسوسة عندها هل هي محسوسة كما يدركها الحس أو ممثلة كتمثّل الأعمال، فإنّ الأعمال أعراض وهي في الآخرة أشخاص فتعلم أنها ممثلة"[2].

يرى ابن عربي أن المعاني قد نزلت من "العالم المعقول المجرد" إلى "عالم الخيال" فحكم عليها الخيال فألبسها صورا حسية خيالية؛ فهو "يتوسط يفصل ويصل الحقائق الروحية الخفية، وعالم المحسوس المادي المرئي"[3]، "لأنّ الحقائق لا تنقلب وحقيقة من لا يقوم بنفسه مغايرة حقيقة من لا يقوم بنفسه، فلابد أن تكون ممثلة في حضرة الخيال" [4]، ولهذا يرى ابن عربي أنه: "ورد في الخبر النبوي أن الموت يؤتى به في صورة كبش أملح، ولم يقل يؤتى به كبشا أملح والموت عرض بل نسبة"[5]، أي إن الموت لم تنقلب حقيقته كبشا أملح؛ بل ظهر في صورة كبش أملح في حضرة الخيال في "عالم البرزخ"، فحقيقته ظهرت ممثلة بصورة الكبش ولم تنقلب كليا إلى كبش، وهذا راجع إلى طبيعة الخيال الذي يلطف الكثيف ويكثّف اللطيف[6].

فمن يرى هذه الحقائق كشفا فإنه يراها في "حضرة الخيال" وقد غلب عليها حكمه فألبسها صورا حسية خيالية تدرك من خلالها: "ولذلك قال يعقوب لابنه: ﴿ **قَالَ يَٰبُنَيَّ لَا تَقۡصُصۡ رُءۡيَاكَ**

---

[1] -المصدر نفسه ج:3، ص: 443.

[2] - محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج:03، ص: 461.

[3] -HENRY CORBIN : l'imagination créatrice dans le soufisme d'IBN ARABI. Collection dirigée par Yves Bonnefoy, Flammation 2eme édition, Paris, 1976 p.167-168.

[4] - المصدر السابق، ج: 03، ص: 461.

[5] - المصدر نفسه ، ج: 03، ص: 461.

[6] - ينظر : محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج: 03، ص: 451.

عَلَىٰٓ إِخۡوَتِكَ فَيَكِيدُواْ لَكَ كَيۡدًاۖ إِنَّ ٱلشَّيۡطَٰنَ لِلۡإِنسَٰنِ عَدُوّٞ مُّبِينٞ ﴿٥﴾ ﴾[1]، إذا ما كان ما رآه وما مثل له إلا عين أخوته وأبويه، فأنشأ الخيال صورة الأخوة كواكب، وصور الأبوين شمسا وقمرا وكلهم لحم ودم وعروق"، ويوضح لنا ابن عربي هذه المسألة قائلا: وجعل لنا الدليل على قبول ما أتى به من هذا القبيل في هذه الصور ما يراه النائم في نومه من العلم في صورة اللبن...ومعلوم أن العلم ليس بجسم يسمى لبنا ولا هو لبن، وإنما هو معنى مجرد عن الصور التي من شأنها أن تدركها الحواس" [2].

إن الذي مكّن الخيال أن يكون أداة للكشف هو قدرته على التلطيف والتكثيف، فيرفع المحسوسات لمرتبته وينزِل المعاني إليه، فالمعاني التي يراها المكاشف مجسدة والنائم في نومه على حد سواء ليست صورا حسية مما تدركها الحواس-على حد تعبير ابن عربي- ولكن الخيال قد ألبسها الصور الحسية الخيالية، مما جعلها قابلة للإدراك بالقوى الروحانية لاسيما ملكة الخيال، أي أنّ المعنى المجرد في العالم المعقول قد حاز على الصورة الحسية، أو قل تمثّل بها في "حضرة الخيال" فنزل إلى مرتبة يمكن للمكاشف الذي رقى بملكة خياله إلى رتبة الاتصال "بعالم المثال" أن يدركه ممثلا في هذه الحضرة بملكة خياله كشفا، وبذلك يمكن أن نقول أن الخيال لا يدرك إلا بالخيال، و ليس بغريب أن يعدّ ابن عربي المخيّلة التي وصفناها بهذا الوصف قوة من قوى القلب، فإنه يقول: "إنّ قلب النائم يصبح – وقد اتصل بالعالم العلوي هذا الاتصال- أشبه شيء بمجرى غير مضطرب من الماء ينعكس عليه جميع ما هنالك من صور الحقائق النورانية"[3].

فدور الخيال يكمن في كونه مظهراً ومجلى لهذه الصور، وكذلك بقية القوى الأخرى، فهي دائمة الاستعداد لإظهار هذه "الصور المثالية" وتلقيها من العقل الفعّال الموكل بفيض "الصور" عليها، وفي ذلك يقول السهروردي: "وقد يكون لها (الصور المعلّقة) مظاهر، ولا تكون فيها، فصور المرآة مظهرها المرآة وهي معلّقة لا في مكان ولا في محل، وصور الخيال مظهرها التخيل وهي معلّقة" [4].

1- يوسف : 05.

2- المصدر نفسه، ج: 02 ص : 66.

3- محيي الدين بن عربي: فصوص الحكم، ج: 02، ص: 75.

4- محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج: 2، ص: 212.

ويتجلى هذا المثال أو "يتمظهر" عن طريق التخيل أو عند المقابلة بين الأجسام الصقيلة كالمرايا، فتكون الأجسام الصقيلة والخيال مجالي مُظهرة له ويزول تجليه بزوال هذه الأسباب ف: " قد يحصل هذه المثُل المعلّقة حاصلة جديدة وتبطل كما للمرايا والتخيلات"(1).

وهذا يعني أنها "تحصل بسبب المقابلة و التخيّل الحيواني، ثم تبطل بزوال المقابلة والتخيل أو بفساد المرايا والخيال" (2).

وتحصل هذه الرؤية في حال اليقظة لمن تكون روحه قد سمت إلى درجة "الأرواح القدسية"(3)، أو أصبح ينقدح حدسا ويشتعل ذكاء أما حكم الصور التي يشاهدها المرء في حالة النوم في الأحلام "حكم صور المرايا التخيل في أنها حادثة يفيضها الأنوار المجرّدة، بحسب استعداد النائم وما يقتضيه وضعه وحالة وخلقه وهي مظاهر للنفوس النائمة"(4).

إن الصور الخيالية المعلّقة تصبح مظاهر لها، ويطلع عليها أصحاب النفوس الصافية والسامية في هذه الحالة (أي حالة التمظهر) فقد "يخلقها الأنوار المدبّرة الفلكية لتصير مظاهر لها عند المصطفين"(5).

وعند مشاهدة هؤلاء الصور المخلوقة عن طريق تمظهرها بعد إفاضتها من الأنوار المجردة المدبّرة يشعرون براحة روحانية لذيذة ولهذا قال: "وما يخلقها المدبّرات تكون نورية وتصحبها أريحية روحانية"(6).

ولا يتأتى التوسط بين عالم العلويات وعالم السفليات إلا إذا كانت الحواس تحت سيطرة الخيال، فبعد أن تكف الحواس عن عملها أثناء النوم تتجه شطر "عالم الخيال" أو "خزانته" وتأخذ ما شاءته من الصور لتركبها وهذا راجع لسعة الخيال وغناه بالصور الحسية المخزونة: "فإذا نام الإنسان نظر البصر بالوجه الذي له إلى عالم الخيال فيرى ما فيه مما نقله الحس مجموعا ومما صورته القوة

1- المصدر نفسه، ج:2 ، ص: 222.

2- المصدر نفسه،ج: 2، ص: 232- 233 .

3- ينظر : المصدر نفسه، ص: 119.

4- شهاب الدين السهروردي، حكمة الإشراق, ص: 233 .

5- المصدر نفسه، ص: 232- 233.

6- المصدر نفسه: ص: 233.

المصورة مما لم يقع الحس على مجموعه قط على أجزائه التي تألقت منها هذه الصورة"[1]، فبالنوم يدخل الإنسان إلى "عالم الخيال المفارق" وبه وحده يعلم أن هناك وراء هذا العالم المشهود عالما آخر.

وهذا الكلام يوضح علاقة الخيال بخزائنه من جهة، وبالقوة المصورة من جهة أخرى، إذ أن الخزانة تحتفظ بالصور التي تعمل القوة المصورة بتركيبها، بالإضافة إلى الصور التي تتلقاها من الحواس، فبعد أن تؤلف المصورة بين أجزاء لا رابط بينها، تخلق صورا عجيبة تقوم الخزانة بخزن هذه المعطيات الجديدة، وعلى هيأتها الجديدة، مما يغني مخزونها الصوري، وهنا تبرز سمة "الخلق الجديد".

وبهذا التصور أقرَّ الصوفية بدور الخيال في بناء نسقهم المعرفي، بخلاف الفلاسفة والمفكرين العرب الذين قزَّموا فعله، و همَّشوا دوره، و هذا نابع من النظام المعرفي الذي بنوا عليه معارفهم ، فأعلوا من شأن العقل و هو ما دفعهم إلى رفض معظم ما قدّم من مصادر أخرى للمعرفة، بل إنهم أخضعوا جميع تلك المصادر للعقل، وحاول بعضهم إعمال المحدود في المطلق، وبخاصة فيما يتعلّق بشأن الوحي والنبوّة، ناهيك عن الإلهام والخيال الذي اعتمده المتصوّفة مصدرا أساسيا لمعارفهم.

و تأسيساً على ما تقدم، فإن الخيال يتوسط بين عالمين: عالم الوجود المادي و عالم الوجود الغيبي المطلق، و لا يتم الكشف إلا بهذه الآلية – إن جاز لنا التعبير- و لهذا كان الإدراك الخيالي حقيقة من الحقائق التي بنى عليها الصوفية نظرتهم إلى الوجود، لكن ما يعطيه الخيال من معارف ذوقية لم تسعف غير الصوفية في تقبل ما ينتج عنها، و أصل الخلاف ناشئ من اختلاف النظم المعرفية، لذلك كان الصوفية يلحُّون على أن فهمهم و تتصوُّراتهم – و بالتالي خطاباتهم -آتية من مصدر غيبي توسط فيه الخيال، فقدَّم خطاباً مفارقاً للمألوف من الكلام، و ستكون وقفتنا في الفصل الثاني مع تصور الصوفية للكتابة و اللغة بكل مستوياتها، باعتبار أن هذا الخطاب مصدره إلهام رباني، تقدِّمه مقولة :"حدثني قلبي عن ربي"، مما يطرح إشكالية الإنسي و الإلهي بشأن الهوية في هذا النمط من الخطاب.

[1]- محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج: 03، ص: 38.

الفصل الثاني

الكتابة و اللغة في العرفان الصوفي

الكشف وإشكالية الهوية في الخطاب الصوفي

الكشف ولا نهائية المعرفة الصوفية

مفهوم الكتابة في العرفان الصوفي

الحرف في العرفان الصوفي

التأويل الشكلي للحروف في الفكر الصوفي

منزلة الحروف في الفكر الصوفي

تصور الصوفية للحروف المفردة

الكشف وإشكالية الهوية في الخطاب الصوفي:

يعتمد الصوفية على الكشف الذي به يعرف الصوفي الحقائق الغيبية التي يعجز عن إدراكها النظر و الفكر بحدودهما الصارمة، يقول الغزالي: "إن جلاء القلب وإبصاره يحصل بالذكر، وإنه لا يتمكن منه إلا الذين اتقوا، فالتقوى باب الذكر، والذكر باب الكشف، والكشف باب الفوز الأكبر، وهو الفوز بلقاء الله تعالى"[1]، و يرى الصوفية أن الكشف يدرك من الغيبيات من غير وسائط، فهو "نور يحصل للسالكين في سيرهم إلى الله تعالى؛ يكشف لهم حجاب الحس، ويزيل دونهم أسباب المادة نتيجة لما يأخذون به أنفسهم من مجاهدة وخلوة وذكر"[2].

وقد اشترط الصوفية لحصول هذه الحالة الكشفية سلامة القلب و تطهيره من متعلقات الشهوات، إذ لا يحصل الكشف إلا لمن صفت روحه و حلَّقت في عالم الأنوار، و في هذه الحالة يصبح البصر بصيرة، إذ تنعكس أبصارهم في بصائرهم، فينظرون بنور الله وتنمحي أمامهم مقاييس الزمان والمكان، فيطَّلعون على عوالمَ من أمر الله اطلاعاً لا يستطيعه مَنْ لا يزال في قيد الشهوات والشكوك والبدع العقائدية والوساوس الشيطانية، ولا تتسع له إلا تلك القلوب النيّرة السليمة التي زالت عنها ظلمات الدنيا وغواشيها، وانقشعت عنها غيوم الشكوك ووساوسها، وكثافةُ الماديات وأوضارها"[3].

يشرح ابن خلدون هذه الحالة التي تحدث للعارف بقوله: "ثم إن هذه المجاهدة والخلوة والذكر يتبعها غالباً كشف حجاب الحس، والاطلاع على عوالم من أمر الله ليس لصاحب الحس إدراكُ شيء منها؛ والروح من تلك العوالم. وسبب هذا الكشف أن الروح إذا رجع عن الحس الظاهر إلى الباطن، ضعفت أحوال الحس، وقويت أحوال الروح، وغَلَب سلطانه، وتجدد نُشُوؤهُ. وأعان مع ذلك الذكر؛ فإنه كالغذاء لتنمية الروح، ولا يزال في نمو وتزايد إلى أن يصير شهوداً، بعد أن كان عِلماً،

[1] - أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، ج:3، ص: 11.

[2] - عبد القادر عيسى: حقائق عن التصوف، ص: 321.

[3] - المرجع نفسه، ص: 322.

ويكشف حجاب الحس، ويتم صفاء النفس الذي لها من ذاتها، وهو عين الإدراك، فيتعرض حينئذ للمواهب الربانية والعلوم اللدنية والفتح الإلهي... وهذا الكشف كثيراً ما يَعرِض لأهل المجاهدة؛ فيدركون من حقائق الوجود ما لا يدرك سواهم..."[1]

و انطلاقاً من مكرمة الكشف – إن جاز لنا التعبير – يستطيع الصوفي معاينة المطلق و التعرف على خصائص الوجود، فهو "سلوك معرفي تجاه العالم و الذات معاً، إن هدفه هو اكتشاف ما يتخللهما من حقائق و معاني, فهو يتخذ العالم كمنطق للمعرفة, لكنه أيضا يتقيد بمختلف أشكاله الوجودية, فالشرط الأساسي للكشف –كموقف معرفي- هو التقيد بالوجود. إنه شكل من أشكال التوحُّد بالعالم"[2].

يرى الصوفي العالم عبارة عن علامات و رموز دالة "على حقائق إلهية قدسية، و أن العلم هو محاولة لاكتشاف ذلك الدليل و فهم علاماته و ما تحيل عليه بطريقة غير مباشرة. إلا أن تلك اللامباشرة تجثم داخل المباشرة, و هذا يعني أن ما هو غير مرئي لا ينفصل بالضرورة عما هو مرئي, إنه يرتبط به ارتباط الجسد بالروح"[3].

ومن هذا المنطلق التصوري خالف الصوفية غيرهم ممن يستعملون النظر والفكر و البرهنة على معرفة الوجود و الألوهية، و قد اعتبر الصوفية أن الذي لا كشف له عن طريق المنهج الصوفي لا علم له بحقيقة الوجود، لذلك قال ابن عربي: "إن في عباده من حُرِمَ الكشف و الإيمان – وهم العقلاء عبيد الأفكار و الواقفون مع الاعتبار- فجاوزوا من الظاهر إلى الباطن مفارقين الظاهر, فعبروا عنه إذ لم يكونوا أهل كشف و لا إيمان لما حجب الله أعينهم عن مشاهدة ما هي عليه الموجودات في أنفسها [= الدلالة الوجودية] (...) و أما المؤمنون الصادقون [= الصوفية] (...), فعبروا بالظاهر

---

[1] - عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، ص: 329.

[2] - منصف عبد الحق: أبعاد التجربة الصوفية، الحب، الإنصات،الحكاية، منشورات إفريقيا الشرق، المغرب، ط:1، 2007، ص: 21.

[3] - المرجع نفسه، ص: 21.

معهم لا من الظاهر إلى الباطن, و بالحرف عينه إلى المعنى و ما عبروا عنه, فرأوا الأمور بالعينين [= الظاهر و الباطن] "[1].

الكشف ولا نهائية المعرفة الصوفية:

إن الكشف الذي سعى الصوفية دوماً إلى بيان عظيم قدره على ملامسة الحقائق الغيبية الميتافيزيقة يكشف عن مراحل يرتقي من خلالها الصوفي المكاشف من عتبة معرفية إلى عتبة أخرى أعلى منها، و هذا ما يبرز "لا نهائية المعرفة الصوفية, و من خلال ذلك لا نهائية الدلالة الرمزية الباطنة. فهذه الدلالة فضاء غير متناهٍ من المعاني. فحين يتأمل الصوفي الجمالية الخاصة بالأنثى أو الطبيعة, فهو يتأملها من خلال دلالتها الوجودية المباشرة, أي من خلال ظهورها المشخص عبر المرأة أو كائنات الطبيعة، غير أن هذه الجمالية الخاصة بالشكل الوجودي تظهر له مجرد امتداد لجمالية أوسع هي بالضبط جمالية الذات الإلهية التي تتجلى عبر كل شيء. آنذاك, يكشف الصوفي المعنى الباطني للجمال. لكن هذه الوثبة من الدلالة الوجودية المحدودة إلى الدلالة الرمزية المطلقة لا تقف عند هذا الحد. و سيسعى الصوفي عبر هذه الدلالة الرمزية المكشوفة إلى اكتشاف دلالات أخرى أعمق و أبعد. فرمزية الجمال الإلهي مَعْبَرٌ لرمزية الجلال الإلهي و مظاهره, و هذه جسر للعبور إلى اكتشاف أسرار الحياة و القدرة و الإرادة و غيرها..."[2].

يضاف إلى ما تقدم أن الصوفية يلحُّون على أن خطاباتهم آتية من عالم الألوهية الذي كوشِفُوا به في لحظة إخمادهم لعوارض البشرية، و تخليص أرواحهم من عتق الجسد، فلما اتصفت قلوبهم بمواصفات الملائكة تلقوا أسراراً من عالم الملك، عبر ملك الإلهام، و في هذا المقام يظهر دور الخيال في التوسُّط بين عالم الملك و عالم الملكوت.

---

[1]- محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج: 3،ص: 257

[2] - منصف عبد الحق: أبعاد التجربة الصوفية، ص: 24.

و انطلاقاً من هذا الموقف الكشفي تكون الكتابة الصوفية مختلفة عن الكتابة المعيارية، فهي لا تتحدَّد على أنها كتابة بالمعنى المعروف بقدر ما تتحدد بوصفها تلقيا وسماعاً، غير أن المتلقي فيها ليس مغيّباً على نحو كلّي، لأنها لا تتهيّأ له إلا بالاستعداد للتلقي، أي إعداد المحل [القلب]، وإلا كان هذا التلقي متاحا للجميع، فالحكم إنما هو أبدا للاستعداد، وهذا الاستعداد هو تجربة يتغيا منها الصوفي إخماد بشريته، بإخلاء القلب وبلوغ صفائه، وبالتخلي عن أوهام النظر والفكر وعن كل ما يحول دون صقل مرآة ذاته وإعدادها للتلقي، مما يجعلها في تهيؤ مستمر، تهيؤ تغدو معه الكتابة ترقيا أي تجربة في انتظار ما يُلقى، و هذا التلقي لا ينتهي ما دام آتياً من المطلق، يقول الجنيد: "لو أنّ العلم الذي أتكلَّم به من عندي لفني، و لكنه من الحق بدأ، و إلى الحق يعود"[1].

فالكتابة الصوفية مشدودة إلى مصدر يختلف عن مصادر الكتابة غير الصوفية تجاوز المعيار، وتتخطى الأعراف الكتابية السائدة، فتحول النص الصوفي إلى "نص يمثل قطيعة مزدوجة: مع الكتابة الشعرية في عصره، ومع لغة هذه الكتابة. وهو في ذلك غربة داخل المعطى الشعري الثقافي"[2].

مما جعل الكتابة الصوفية تفارق الكتابة الكلاسيكية في جملة من المنطلقات والأسس، أي من حيث بنية النظام الذي يفرزها، ويشكل ملامحها، حيث لخَّصها أدونيس في خمس نقاط هي:

- انعدام الفكرة المسبقة، أي التخطيط أو التصميم المسبق.
- انعدام أية رقابة للوعي أو العقل.
- انعدام النظام الكتابي التقليدي: كتابة تبدو، ظاهريا، إنها فوضوية، بلا نظام، وبلا مضمون.
- انعدام الاهتمام الجمالي (بالمعنى التقليدي) والأخلاقي (بالمعنى التقليدي).
- الفيضية، فهذه الكتابة نوع من فيض الكيان، فيض اللاوعي، بحُرّية مطلقة" [1].

---

[1]- سعاد الحكيم: تاج العارفين، الجنيد البغدادي، الأعمال الكاملة، دراسة و جمع و تحقيق: دار الشروق، مصر، ط: 02، 1426هـ/2005م، ص: 173.

[2]- أدونيس: الصوفية والسوريالية - ص:185.

لا تقدم التجربة الكتابية الصوفية أفكارا بالمعنى الفلسفي التجريدي، وإنما تقدم حالات ومناخات وهي لا تسرد، ولا تعلّم وإنما توقظ الأشياء وتفجر أسرارها"[2]، فالكتابة الصوفية تقدم نفسها على أنها ليست كالكتابة المتعارف عليها، كتابة يختلط فيها المحكي بالمعيش، تستند إلى تجربة معيشة و علم مكاشف، وليست كما تقرها الكتابة على النمط السائد.

إن الكتابة غير الصوفية مستمدة من مرجعية إنسية، تعتمد أقوال المؤلفين وتتوسل بها في بنائها الدلالي، ومحدوديتها ناجمة- في نظر الصوفية- عن استنادها إلى الفكر، لأنّ الفكر معلول[3]. أما الكتابة الصوفية فمشدودة إلى مرجع غيبي، يوجهها ويحررها من شواغل البشرية. والعلاقة مع هذا المرجع مبنية على التجربة وتسخير الجسد، لا على القيل والقال على حد تعبير الجنيد[4]، وقد كان الصوفية يمثلون للمفاضلة بين المرجعين بالفرق بين اللحم الطري والقديد، وبين ماء المطر وماء النهر[5]، وخلفية هذه المفاضلة ترجع إلى الفرق بين العلم النظري والعلم اللّدني لديهم.

فابن عربي خصَّ الفروق بين الكتابة الصوفية والكتابة غير الصوفية بتأمل يضيء ما يميز إحداهما عن الأخرى، واستجلاء هذه الفروق يمكّن من إشراك الخطاب الصوفي في تأمل وضعية المؤلف في الثقافة العربية القديمة، مما يعد بنتائج لها أن تُسهم في تنسيب الخلاصات التي انتهى إليها الخطاب النقدي المعاصر في قراءته لوضعية المؤلف في الثقافة العربية القديمة[6].

فالمؤلف في الكتابة غير الصوفية يكون حسب ابن عربي: [7]

- مقيدا بما اختار التأليف فيه مما يجعله تحت اختياره.

1- أدونيس: الصوفية والسوريالية ، ص:135.

2 - المرجع نفسه، ص:142.

3- محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج: 2، ص: 231.

4- أبو القاسم القشيري: الرسالة القشيرية، ص: 117.

5- محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية ، ج: 2، ص: 332.

6- ينظر: عبد الفتاح كيليطو، الكتابة والتناسخ، مفهوم المؤلف في الثقافة العربية، تر: عبد السلام بنعبد العالي، دار التنوير، بيروت، ط:01، 1985م، ص: 08 وما بعدها.

7- محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج: 1، ص: 59.

- خاضعا للعلم الذي يستمد منه، مما جعله تحت العلم الذي يبثه.

- متحكما فيما يكتب، فيلقي ما يشاء ويمسك ما يشاء.

أما الكتابة الصوفية فيكون المؤلف فيها [1]:

- خالي القلب من كل علم، عاكفا على "مراقبة ما ينفتح له الباب".

- مستغرقا في المقام ومنقطعا عما سواه إلى حد فقدان الإحساس.

- ممتثلا لما يؤمر به.

- جاهلا لما يكتبه عنه.

- متحررا من علم الباب الذي يكتب فيه.

تنطوي كتب النفري: موقف المواقف, المواقف و المخاطبات على شذرات نظرية حول مفهوم الكتابة يمكن أن تعتمد منطلقا للتأمُّل, كما أن طريقة بناء هذه الكتب تغري, على غموضها, بتخريجات قد تكون مهادا لمقارنتها بما تفصح عنه هذه الشذرات النظرية.

جاء في موقف التمكين و القوة: " و قال لي: جاءك القلم, فقال: كتبت العلم و سطرت السر فاسمع لي فلن تجاوزني, و سلم لي فلن تدركني" [2].

و قال لي: " قل للقلم عني: يا قلم أبداني من أبداك، وأجراني من أجراك و قد أخذ علي العهد للاستماع منه لا منك، فإن سمعت منك ظفرت بالحجاب و إن سلمت لك ظفرت بالعجز، فأنا منه أسمع كما أشهدني لا منك و له أسلم كما أوقفني لا لك[3] ".

---

[1]- المصدر نفسه ، ج: 1، ص: 59.

[2]- محمد بن عبد الجبار النفري : الأعمال الصوفية، راجعها و قدَّم لها: سعيد الغانمي، منشورات الجمل، بغداد، ط: 1، 2007 ص: 185

[3]- المصدر نفسه، ص: 189.

الكتابة كما في - التصور الصوفي – سماع لكلام الله يغدو فيها القلم حجاباً و عجزاً ، وتتراجع فيها الذات إلى موقع الإنصات لصوت صادر عن خارجها ، تتلقاه في لحظة الفناء عن السوى و عن الذات التي ترد لدى الصوفي مرادفة للهوى و النفس و الشيطان، أي المدَّنس.

و على الصوفي أن ينفصل عن ذاته و يتصل بالله و من هذا الاتصال تتولد الكتابة لديه، من هنا تأخذ النصوص الواردة في المواقف و المخاطبات للنفري "شكل نداء إلهي موجه إلى الصوفي، و النفري و هو يعيش غمرة وجده الداخلي ينصت لذلك النداء يحكيه و يكتبه[1]"، ولازمة "أوقفني في موقف(...) و كذلك لازمة المخاطبات و " قال يا عبد " تكشفان عن وضعية الذات في خطابها، فهي تتلقى ما يلقَّن لها فتكتبه بقلم التسليم إلى الله و ليس بقلم الذات ، وهو ما يتضح في موقف العبادة الوجهية :" و قال لي أنت الكاتب فاكتب لي بأقلام تسليمك إلي و اختم كتابك بخاتم الغيرة علي[2]"

و ليست الكتابة لدى النفري، إنصاتاً لكلام الله فحسب، بل إنها تتوجه إليه و تستمد منه كما نص على ذلك النفري : "و قال لي: يا كاتب الكتبة الوجهية و يا صاحب العبارة الرحمانية إن كتبت لغيري محوتك من كتابي، وإن عبرت بغير عبارتي أخرجتك من خطابي[3]"، وفي هذا ما يفسر صوغ النفري للمواقف و المخاطبات بأسلوب له و شيجة صامتة بأسلوب الآيات القرآنية, و قد انكشفت هذه الوشيجة بجلاء في موقف أنا منتهى أعزائي: "و قال لي: و الذين جاهدوا فينا الذين رأوني فلما غبت غطوا عيونهم غيرة أن يشركوا بي في الرؤية......... و قال لنهدينهم سبُلَنَا و لَنَكْشِفَنَّ لهم في كل شيء عن مواقع نظرنا فيه" [4].

[1]- منصف عبد الحق : زمن الكتابة ، زمن الإنصات ، الكرمل، العدد: 46، 1992، ص: 54.

[2]- محمد بن عبد الجبار النفري: الأعمال الصوفية، ص: 132

[3]- محمد بن عبد الجبار النفري: الأعمال الصوفية ، ص: 139

[4]- المصدر نفسه, ص: 48.

و بهذا التصوُّر عن الكتابة الصوفية يمكن أن نميّز بين طريقتين رئيستين لتلقي الإذن بالكتابة بشكل عام، إذن في اليقظة يجسده الوارد، وإذن في النوم[1]، وهو ما صرَّح به ابن عربي في حديثه عن مجموع تآليفه، إذ يقول مؤكّداً فكرة الإلهام التي تطبع كتاباته، ومن ذلك قوله في بعض أبواب الفتوحات المكية : قال في الباب العاشر من الفتوحات: "نحن بحمد الله لا نعتمد في جميع ما نقوله إلا على ما يلقيه الله تعالى في قلوبنا لا على ما تحتمله الألفاظ"[2].

كما يكشف ابن عربي في مقدمة كتابه "فصوص الحكم" عن مصدر التأليف و الكتابة لديه بما يؤكد ما سبق للنفري أن أعلن عنه، و هو ما يفيد في تجميع فرضيات من شأنها أن تقربنا من وضعية الذات في الكتابة الصوفية و صلتها بالنص الأول.

يعزو ابن عربي كتابه فصوص الحكم إلى مبشرة رأى فيها الرسول صلى الله عليه و سلم الذي قال له: "هذا كتاب فصوص الحكم خذه و اخرج به إلى الناس ينتفعون به"، لذلك كانت غاية ابن عربي فيما كتبه تحقيق أمنية الرسول "من غير زيادة أو نقصان" ، أي: "أن يكون مترجما لا متحكّماً" ليحتفظ للكتاب بتقديسه "المنزَّه عن الأغراض النفسية التي يدخلها التلبيس[3]" ، وهذا يحيل إلى كون الكتابة الذاتية تدنيس لأنها إنصات للنفس الأمارة بالسوء و هو ما يفرض على الصوفي تغييبه لذاته (المدنس) و الإنصات إلى الصوت الإلهي (المقدس) أي أن يبقى وفيا لما يُلقى إليه كما يؤكد ابن عربي في قوله: "فما ألقى إلا ما يلقى إلي و لا أنزل في هذا المسطور إلا ما ينزل به علي"[4].

و لا يكتفي ابن عربي بهذا، بل يذهب في كل مرة إلى التصريح بهوية كتبه، فكتابه "الإسرا إلى المقام الأسرا رؤية منامية، و رسالة مشاهد الأسرار القدسية، تدوين لتنقله في المشاهد.و هكذا فعل

1- يتعين استحضار العلاقة بين الطريقتين، لأنّ اليقظة لدى ابن عربي نوم كذلك وهو ما يتأوله مما ورد في الأثر: "الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا"، ينظر: فصوص الحكم، ص: 99، والنوم بما هو غيبة عن المحسوسات يمكن أن يتحقق للصوفي في يقظته إن كان صاحب غيبة أو فناء، للمزيد من التفصيل ينظر:

L’imagination Créatrice dans le sufisme d’ibn arabi, op cit, 186

2 - محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج: 1، ص: 68.

3- محيي الدين بن عربي: فصوص الحكم، ج:1، ص: 48.

4- المصدر نفسه، ص: 48.

مع جلّ كتبه يصدرها بتحديد هويتها، و هذا الأمر اتبعه الكثير من الصوفية، و منهم عبد الكريم الجيلي الذي بيَّن أمر تلقي كتاب الإنسان الكامل، و في هذا يقول عبد الكريم الجيلي: "وكنت قد أسميت الكتاب على الكشف الصريح وأيَّدتُّ مسائله بالخبر الصحيح ... وسميته بالإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل...فأمرني الحق الآن بإبرازه بين تصريحه وإلغازه، ووعدني بعموم الانتفاع، فقلت طوعاً للأمر المطاع، وابتدأت في تأليفه متّكلاً على الحق في تعريفه، فها أنا ذا أفرغ من دنه القديم، بكأس الاسم العليم، في قوابل أهل الإيمان والتسليم، خمرة مرضعة من الحي الكريم، مسكرة الموجود بالقديم" [1].

و بهذه العيِّنات التي وقفنا عندها تتحدّد إشكالية الهوية في الخطاب الصوفي المستند إلى الإلهام، أو بعبارة أخرى " المقول الإلهي" و لا تستند إلى المعقول و لا إلى المنقول، تستمد لغتها من إمداد الواردات من الكشف، و بهذا تكون خارقة للأعراف اللغوية التي تكرَّست عبر الاستعمال الشائع ، والذي يسترفد لغته من مرجع إنسي يوجّهه للمعيار و القالب و المنوال.

فالكتابة لدى الصوفية إذن مشدودة إلى المطلق، وهي تتحصل عن وارد أو تتولد استجابة لأمر يتحصل في الرؤيا، وبما هي كذلك فإن ما يعيشه الصوفية في تلقيهم لها يجعلهم أثناء تقييدهم إما منشغلين بها عنها، كما صرّح بذلك ابن عربي في قوله: "فكنت أتشاغل عنها بتقييد ما يمكن منها"[2]، وإما مستحضرا لها بعد انتهاء الرؤيا.

في الحالة الأولى تكون الكتابة موسومة بالنقص، لأنّ التقييد يغدو مجرد أثر، فتكون اللغة أضيق من أن تتسع لما يتجلى للصوفي أثناء لحظة الانخطاف، ومن ثم فإنّ اشتغال الكتابة على المطلق تغدو تجربة مع المستحيل. والمطلق في هذا السياق يأخذ معنى ما يسميه بلانشو باللانهائي "فمن يكتب العمل (L'oeuvre) هو أيضا من سمع اللانهائي والمستمر، سمعه بوصفه كلاما واندمج في فهمه وأُخذ

---

[1] -المصدر نفسه: ص:06.

[2]- محيي الدين بن عربي: التدابير الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، مكتبة عجان الحديد، حلب -سوريا- ط :01، 2000، ص: 17.

داخل إلزامه. ولكن ليتسنى له التقاطه يوقفه، أي يضع له حدا، وبذلك يكون مصير الكتابة ترقيا ينتهي دوما إلى الإخفاق في احتواء اللانهائي، وهو ما يجعل ما يسميه بلانشو بالعمل (L'oeuvre) انتظار للعمل، الذي لا يتحقق منه غير الكتاب، إنه التوتر بين المحدود واللانهائي الذي ينهض عليه فعل الكتابة[1].

أما في الحالة الثانية فتنهض الكتابة على الاستحضار ولكنها تظل موشومة بالنقض أيضا، يقول ابن عربي مشيرا إلى النقض الذي يعتري كتابة الرؤيا، في سياق حديثه عن رؤيا العدد "واستيقظت فقيدتها في هذا الباب كما رأيتها حين استيقظت، وخرج عن ذكري مسائل كثيرة كانت بيني وبينه ﷺ مما يتعلق بغير هذا الباب"[2]. فتقييد الرؤيا هو إعادة كتابة لها وفق شروط اليقظة، ووفق آليتي التذكر والنسيان.

يلحُّ الصوفية أن مرجعية خطاباتهم إلهام و إملاء من الجناب الإلهي، فلا حظّ لإعمال الفكر فيما يقوله الصوفية عن العلم المكاشف، بل هو تلقّ من غير تدخُّل من الصوفي، في زيادة أو تعليق، يقول ابن عربي في هذا الصدد:

قَلَمِي وَ لَوْحِي فِي الوُجُودِ يَمُدُّهُ قَلَمُ الإِلَهِ وَ لَوْحُه المَحْفُوظُ

وَ يَدِي يمَينُ اللَّهِ مِنْ مَلَكُوتِهِ مَا شِئْتُ أَجْرِي وَ لِلرُّسُومِ حُظُوظُ[3]

إن فتح ابن عربي وغيره من الصوفية الكتابة على المصدر الإلهي من خلال وسيط أو بدونه جعل التلقي في هذه الكتابة استعادة لتجربة الوحي، ولا يعدم المتتبع لكتب الصوفية أن يلفي تماثلات عديدة بين التجربة الصوفية والنبوة، ولذلك لم يكن غريبا أن يطرح الخطاب الصوفي على نحو ضمني السؤال التالي: ما الذي يصل الصوفي بالنبي وفي ينفصل عنه مادام الصوفي يتلقى هو أيضا كلامه عن

[1]- ينظر: Maurice Blanchot, le livre ç venir, Gallimard, 1959, p 326.

[2]- محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج: 2 ص: 215.

[3]- محيي الدين بن عربي: التدابير الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، ص: 08.

الله[1]؟ إن جواب ابن عربي عن هذا السؤال المضمر في خطابه تم من خلال الموازنة التي أنجزها بين الولاية والنبوة في سياق إرساء تصور متماسك حول الولاية.

و بالانتقال إلى كتابة التجربة ينفتح إشكال اللغة، ولا تتحدد اللغة، في هذا السياق، بمعزل عن التجربة، بل إنها تغدو جزءًا انطلاقا من مسعى الصوفية لتطويعها لتشمل المطلق. و هذا ما جعل الصوفية يحارون أمام عجز اللغة عن الإحاطة بأذواقهم مما دفع النفري إلى إنكار الحرفية ذلك أن الحرف -كما قال النفري في مواقفه- يعجز أن يُخبرَ عن نفسه، فكيف يخبرُ عنّي"[2] ، بل رأى أن المجاز الذي يستعمله المتكلمون في تعبيراتهم لا يمكن أن يعبر عن هذه التجربة الذوقية المجاز يقول النفري:" الواقف لا يعرف المجاز، وإذا لم يكنْ بيني وبينك مجازٌ لم يكن بيني وبينك حجابٌ"[3].

فلغة النِّفَّري هي لغة التبشير بما وراء الحرف والمجاز، أي بما وراء اللغة الحقيقية واللغة الاستعارية، وبما وراء الشيء ونقيضه، و هذا العجز الذي يواجهه الصوفية أثناء التعبير عن تجاربهم الروحية جعل ابن عربي يميِّز بين العلم النظري والعلم اللَّدنِّي، و في هذا التمييز تباين بين لغة العلمين، فكأن الكتابة تظل -حسب الشيخ الأكبر- في حكم العلم الذي يسندها وبه تتأثر، فعلم الأسرار الذي يصنف ابن عربي كتابته فيه تربطه باللغة علاقة توتر، لأنه "كلما أخذته العبارة سمج واعتاص على الأفهام دركه وربما مجته العقول الضعيفة" [4]، بل إن حقائق هذا العلم "لا تركبه العبارة أصلا ولا الإشارة ولكن يدركه الكشف"[5]، وهو ما يقتضي من الصوفي تطويع اللغة لتتسع لتجربة، لأنّ هناك أقاصي يلامسها الصوفي لا مبنية على الانسجام، فكلما "بسطته العبارة حسن وفُهم معناه أو قارب وعذب عند السامع الفهم"[6].

1- محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج: 1 ، ص: 33.

2 - محمد بن عبد الجبار النفري : الأعمال الصوفية، ص: 116

3 - المصدر نفسه، ص: 160

4- محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج: 1، ص: 33.

5- المصدر نفسه، ج: 1، ص: 64.

6- المصدر نفسه، ج: 1، ص: 33.

إن حياة الصوفية مغايرة للحياة التي يعيشها عموم الناس، فهم ينتقّلون في مناماتهم في عالم مأهول من الملائكة و الرسل و ممن سبقهم من الصوفية، فزمنهم غير محصور بما نعرفه، يمتد زمنهم من آدم إلى يوم القيامة، يتلقّون علومهم الوهبية من ملك الإلهام، فيأتي كلامهم من غير ترتيب عقلي و لا على شكل مألوف، لأن العقل الذي يوكل إليه الأمر غائب معطّل، غير أن هذا الطرح قد وضع التصوف على محكّ النقد خصوصا من قبل الفقهاء، الذي أوّلوا كلام الصوفية على أنهم يدّعون أن الوحي يأتيهم كما كان يأتي الرسل، و أنهم يفضلّون الولي على الرسول، إلا أن هذه الأقوال ستُراجع إن وقف القارئ على كلامهم، يقول ابن عربي : "... لسنا برسل مشرّعين و لا أنبياء مكلّفين ... فإن رسالة التشريع، و نبوّة التكليف قد انقطعت عند رسول الله صلى الله عليه و سلم، و لا نبيَ يُشرّع و لا يُكلّف، و إنما هو علم و حكمة، و فهم عن الله"[1].

و نظير هذا كثير في كتب التصوف، لقد أكَّد الصوفية على أن علومهم وهبية، يهبها الله لمن يشاء من عباده الذين توفرت فيهم الشروط، بصفاء قلوبهم من شواغل الدنيا، فأصبحت (القلوب) عاكسة للمعارف الوهبية تأتي لحظة الانخطاف من غير ترتيب و لا تراصف، لأن منبعها القلب المتقلّب.

مفهوم الكتابة في العرفان الصوفي:

يقدم لنا التراث الصوفي تصوُّراً مميزاً عن الكتابة مفارقاً لما ألفته الذائقة العربية لمفهوم الكتابة، إذ يربط التصوُّر الصوفي بين العلاقات المشكِّلة للمتن الصوفي و بين العلاقات التي تجمع بين الجنسين في عالم الإنسانية و هذه العلاقة هي علاقة الحب و الضم و التمازج بين الجنسين، و العالم – في الفكر الصوفي – كتاب مسطور.

فالموجودات العينية تتكون من تآلف بعض مراتب الوجود والتي تكونت بدورها في "العماء" (= النفس الإلهي)، من هنا تتوازى الموجودات العينية مع كلمات اللغة، التي تتكون بدورها من تآلف

---

[1]- محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج: 03، ص: 442.

الحروف، التي توازي مراتب الوجود، وعلى ذلك فالموجودات هي كلمات الله، التي توازيها كلمات اللغة، فإن الكلمات التي تتألف من الحروف. بالمعنى الوجودي واللغوي على السواء، لا حصر لها ولا بد من الإشارة هنا إلى أن "الصوامت" تحتاج للحركات من أجل تكوين الكلمات، فلا وجود لكلمة واحدة في اللغة تتكون من صامتين متتاليين. وهنا يأتي دور المستوى الأول من مستويات الوجود "البرزخ الأعلى أو برزخ البرازخ" إذ لا يوازيه أي من حروف اللغة الصوامت، بل توازيه الحركات، التي لا تتصف بالدخول في هذا العالم ولا بالخروج عنه. من تآلف الصوامت والحركات تتألف الكلمات التي تند عن الحصر، إن في الوجود وإن في اللغة. [1] و يستند ابن عربي على ما ورد في القرآن الكريم من الآيات التي تبيِّن لا نهائية الكلام الإلهي كقوله تعالى: ﴿ **قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَـٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَـٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا** ﴿١٠٩﴾ ﴾ [2]، و كقوله تعالى أيضاً: ﴿ **وَلَوْ أَنَّمَا فِى ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَـٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَـٰتُ ٱللَّهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ** ﴿٢٧﴾ ﴾ [3].

إن التصور الصوفي لطبيعة اللغة ينتقل من النظر الجزئي إلى بناء الكلي، من الحرف إلى الخطاب اللغوي إلى الخطاب الأكبر وهو خطاب الوجود بحيث يتم خلق ضرب من الموازاة بين أربعة أضرب من الوجود: وجود للعالم في اللفظ ووجود له في الفضاء إضافة إلى وجود له ثالث في الذهن، ورابع في الرقم، هذه الصور من الوجود تتوازى في الظاهر أي تنفصل، ويستقل كل واحد منها بذاته عن الآخر لكنها في التمثل الصوفي متماهية، تشكل صورة من صور تجليات المطلق في الوجود، فإلى أيها تم النظر تعقلا أو ذوقا يمكن من العلم والمعرفة تم تلقي الإشراف أو الكشف. [4]

الوجود في الفكر الصوفي "قرآن كبير" باعتبار أن الكلام الإلهي له مستويان:

1- نصر حامد أبو زيد: هكذا تكلم ابن عربي: الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، د.ط، 2002، ص: 187.

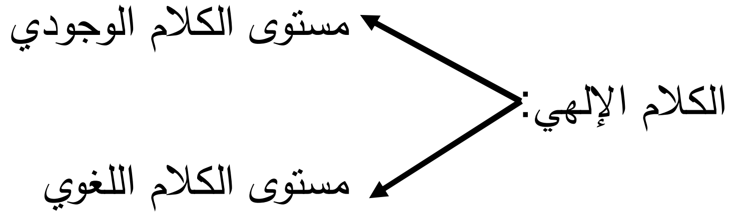
2 - الكهف: 109

3- لقمان: 27

4- محمد زايد: أدبية النص الصوفي، ص: 28.

❖ مستوى الكلام الوجودي المتمثل في ظهور أعيان الممكنات.

❖ مستوى الكلام اللغوي الذي يتجلى في النص القرآني.



ويأتي ذلك انطلاقا من تأويل فعل الأمر "كن" الذي هو الكلمة التي نتجت عنها كل الموجودات.

تتكون الدلالة الصوفية عند تركيبها من بعدين:

❖ دلالة أولى من حيث الظاهر وهي دلالة عرفية اصطلاحية.

❖ دلالة ثانية أعمق، دلالة الباطن، وهي دلالة يتحد فيها الدال والمدلول [1].

إن سمة التعدد في دراسة مستويات اللغة هي التي تطغى في المتن الصوفي، "وهذا ما يمنح لعالم الدلالة الصوفي اتساعا وغنى وعمقا، حيث تم ربط هذه الدلالة بعوالم أخري لها شفراتها السيميوطيقية تعتبر جميعها إلى جانب اللغة تجليات لحقيقة واحدة باطنة هي الحقيقة الإلهية، يفسر هذا المنجز الذي نحا الصوفية في بناء الدلالة بهذا الشكل تأثرهم بنظرة خاصة للغة من حيث العلاقة بين الدال والمدلول" [2].

إن الإشراقة التي تنقدح في قلب الصوفي هي التي تكشف له عز باطن الحروف، فليست اللغة إلا رموزا بحروفها وكلماتها وتراكيبها، هذا الانكشاف وما يصاحبه من تعبير عنه موجه من قبل السياق النفسي، فالذات الصوفية تشكلت خصوصيتها في اللغة وباللغة، و من ثمّ فهي الأداة للتعبير عن

---

[1]- محمد زايد: أدبية النص الصوفي ، ص: 28.

[2]- المرجع نفسه، ص: 29.

أتقى الأشياء وأوغلها في الغموض، وأثمر ذلك نظرية وجودية ومعرفية كان الخيال فيها الأساس الابستمولوجي داخل منظومة ثقافية تعتبر كل معرفة مؤسسة على هذا العنصر فاسدة"[1].

و بهذا التصوُّر العرفاني ربط الصوفية بين اللغة و الوجود ربطاً فريداً، و التماثل بيِّن في كون كليهما غير محدود و لا محصور، فكما أن الموجودات لا حصر لها كذلك الكلمات التي أوجدتها لا حدَّ لها.

و هذا ما يجعل الصوفي يتموقع في نسق العلامات "لقد انفصل عن العالم و انزوى داخل اللغة، و الكشف الصوفي محاولة لإرجاعه إلى قلب العالم و الأشياء. و هناك فرق كبير بين أن يعيش الإنسان خارج العالم – وهذا يعني داخل مجال اللغة (= لغة الميتافيزيقا و المنطق)- و بين أن يعيش قرب الأشياء. في الحالة الأولى يغيب الكائن لتفصح اللغة عن ذاتها في تجردها, و في الحالة الثانية يكون إزاء ذوبان داخل الشبكة الرمزية للعالم" [2].

إن السفر الصوفي الداخلي [الروحي]سيحاول أن يرتقي به إلى مستوى هذه الكون لمعاينة التجليات الإلهية عبر الخيال العرفاني الذي أسَّس له ابن عربي على وجه التحديد و بيَّن مجال عرفانه. "لذلك, كان مفهوم المكان داخل التجربة الصوفية غير ثابت و مستقر. إنه مكان متحرك, أو على الأصح متغير و متجدد. فليس هناك مكان واحد, بل أمكنة و لوحات. لكل لحظة (لكل وقت) مكانها تماما مثلما أن لكل صورة معانيها المتميزة. و لا تشابه مطلقا بين الأمكنة تماما كما أنه لا مِثْلِيَة بين الكائنات و الصور الوجودية. إن السفر انفتاح على حكمة الكون. و الكشف الصوفي مجموعة من اللحظات (أوقات بلغة الصوفي) يعيشها حسب المقامات و الأحوال"[3].

[1]- المرجع نفسه، ص: 29.

[2] - منصف عبد الحق: أبعاد التجربة الصوفية، ص: 28.

[3] - المرجع نفسه، ص: 28.

و لما كانت الموجودات كلمات الله التي تكونت بفعل الأمر "كن" كانت غير محصورة لا في المكان و لا العدد فهي لا تنفد، يقول ابن عربي: "اعلم أن الممكنات [الموجودات] هي كلمات الله التي لا تنفد وبها يظهر سلطانها الذي لا يبعد، وهي مركبات، لأنها أتت للإفادة فصدرت عن تركيب يعبر عنه باللسان العربي بلفظة "كن" فلا يتكون عنها إلا مركب من روح وصورة، فتلتحم الصور بعضها ببعض لما بينها من المناسبات... والمادة التي ظهرت فيها كلمات الله التي هي العالم هي نفس الرحمن، ولهذا عبر عنه بالكلمات"[1]. وإذا كانت مراتب الوجود وجدت عن "النفس" الإلهي، فإن الموجودات المركبة وجدت عن كلمة إلهية مركبة هي الأمر "كن".

إن تحليل ابن عربي لمستويات تركيب الفعل "كن" يكشف عن تبصره في العرفان الصوفي القائم على ثنائيتي الظاهر والباطن، وتصوّره للبعد الدلالي للغة، تتكون كلمة "كن" من جانبين: ظاهر هو تكوّنها من حرفين هما الكاف والنون، وباطن وهو تكونها من ثلاثة حروف هي الكاف والواو والنون (تخريج صرفي) فصارت "كن"، ومعنى أن للكلمة "ظاهرا وباطنا" أنها توازي بباطنها عالم الغيب والملكوت وتوازي بظاهرها "عالم الملك والشهادة "، فالكاف من حيث مخرجها البعد الباطن (حرف من أقصى الحنك) أي باطن "عالم الشهادة" ومخرج النون من التقاء اللسان مع أصول الثنايا العليا تمثل البعد الظاهر من حيث مخرجها، والنون تمثل من جهة أخرى من حيث شكلها الكتابي النصف دائري لشطر الوجود الظاهر، حيث تحيل النقطة التي فوق نصف الدائرة إلى النصف الباطن الغائب[2].

إن دلالة الكلمة هنا لا تنفصل عن دلالة حروفها، بل يمكن القول إن دلالة الكلمة ليست سوى محصلة لمجموع دلالة حروفها الظاهرة والباطنة على السواء. مثل هذا التصور لدلالة الكلمات من شأنه أن يثير أسئلة لا تخطر على ذهن مفسر غير صوفي، مثل هذا السؤال الذي يثيره ابن عربي مثلا عن دلالة حذف الألف في رسم المصحف من كلمة "بسم" في "البسملة" ووجودها في نفس

1- محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج: 04، ص: 65.

2 - للوقوف على هذه اللفتة العرفانية ينظر: محيي الدين بن عربي الفتوحات المكية، ج:01، ص: 53.

الكلمة في غير البسملة مثل (اقرأ باسم ربك) و(باسم الله مجراها)[1]. ويشرح ابن عربي مسألة غياب "الألف" من كلمة "بسم" في البسملة بأن "الألف تدل على الألوهية، والباء أو بالأحرى النقطة التي تحت الباء تدل على الإنسان، فيمتنع ظهورهما معا، خاصة مع كثرة استعمال البسملة في القرآن وفي التداول اللغوي ما وجودها في غير البسملة – مع وجود الباء أيضا- فهو للدلالة عليها، ولتأكيد أن وجود العبد هو مجرد وجود ظاهر، وأن الله هو الفاعل على الحقيقة من خلف حجاب الصدور الكثيرة ومنها الإنسان [2].

"فلو لم يظهر في (بسم) السفينة ما جرت السفينة، ولو لم تظهر في (اقرأ بسم ربك) ما علم المثل (=الإنسان) حقيقته، فتيقظ من سنة الغفلة وانتبه. فلما كثر استعمالها في أوائل السور حذفت لوجود المثل (=الإنسان) مقامه في الخطاب وهو الباء، فصار المثل مرآة للسين، فصارت السين مثلا، وعلى هذا الترتيب نظام التركيب" [3].

و لا يكتفي الصوفية بهذا القدر من تأويل الحروف و الأسباب التي تجعلها تختفي تارة و تظهر تارة أخرى، بل يمتد التأويل العرفاني إلى شكل هذه الحروف، و من ذلك -مثلاً- قولهم في تفسير البسملة "الباء مكسورة في نفسها، وعملها الخفض، لأنها من الحروف الجارة للأسماء، وهي صغيرة القامة في الخط ونقطها الذي تتميز به عن غيرها واحد وهو نهاية القلة، ثم موضع هذه النقطة أسفل الحرف، فهي تشير إلى التواضع والخضوع بكل وجه. والسين من بسم الله ساكن فالإشارة من الباء ألا تذر، في الخضوع والتذلل والجهد والتوسل، ميسوراً ثم تسكن منتظرا لتقدير فإن من القبول بفضله فذلك المأمول وإن رد بحكم فله الحكم فتوافق تقديره بالموافقة في الرضا به إذِ الميم تشير إلى صفته إن شاء ثم إلى موافقتك لتقديره بالرضا به إن لم يَمُنَّ" [4].

1- نصر حامد أبو زيد: هكذا تكلم ابن عربي، ص: 189.

2- نصر حامد أبو زيد: هكذا تكلم ابن عربي ، ص: 190.

3 - محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج: 03، ص: 67.

4- سيد عبد التواب عبد الهادي: الرمزية الصوفية في القرآن الكريم، دار المعارف، القاهرة، د ط، د ت، ص: 38.

وهكذا نجد دلالة الكلمة لا تنفصل عن دلالة حروفها المنطوقة والمكتوبة، الظاهرة والباطنة ولا تنفصل دلالة الكلمات الملفوظة والمرقومة عن دلالة الكلمات الوجودية التي هي الموجودات المركبة. لقد سبق أن نوقشت قضية الدلالة اللغوية في التراث الديني من خلال الخلاف المعروف حول (قدم) القرآن و(حدوثه) وهو خلاف يعكس خلافا أعمق حول العلاقة بين الذات الإلهية وصفاتها: هل الذات عين الصفات أم هي غيرها؟ وهناك من ذهب في قضية الدلالة إلى أنها وضعية اصطلاحية، ومن ذهب إلى أنها علاقة ذاتية هذا بالإضافة إلى خلافهم حول أصل المواضعة، هل هي من الله بدأت أم بدأها الإنسان؟ [1].

أما منظور ابن عربي لقضية الدلالة فينطلق من منظوره للألوهة. وهي مجموع الأسماء والصفات الإلهية بأنها مجمل العلاقات البسيطة بين الذات الإلهية والعالم من جهة، وبينها وبين الإنسان من جهة أخرى.

إذا كانت الموجودات كلمات الله، وكلام الله قديم محدث معا، فالموجودات/ الكلمات لها وجه إلى القدم من حيث وجودها في علم الله القديم الأولي الأزلي، كما لها وجه إلى الحدوث من حيث الظهور في صور أعيان الموجودات. ولما كانت اللغة الإنسانية تمثل ظاهرة اللغة الإلهية، فإن اصطلاحية الدلالة وعرفيتها في اللغة الإنسانية تصبح مسألة اعتبارية فقط. وإذا كانت دلالة اللغة الإنسانية ظاهر اللغة الإلهية كذلك فإن دلالة الكلمات الإلهية – باطن اللغة الإنسانية لا تقوم على الوضع والاتفاق، بل تستند إلى أعيانها ومعانيها الثابتة في علم الله القديم. ولأن الإنساني يمثل (ظاهر) الإلهي الذي يمثل الباطن الحقيقي والفعلي فإن اللغة الإنسانية تبدو على مستوى الوعي الظاهري"[2], وكأنها "تحدث المعاني فينا بحدوث تأليفها الوضعي"، وليس الأمر كذلك، لأن هذه اللغة تدل على الموجودات وتشير

---

[1] - نصر حامد أبو زيد: هكذا تكلم بن عربي، ص: 190.

[2] - المرجع نفسه، ص: 191.

إليها، وهذه الموجودات/ الكلمات "ما وقع فيها الوضع في الصور المخصوصة إلا لذاتها، لا بحكم الاتفاق، ولا بحكم الاختيار، لأنها بأعيانها أعطت العلم الذي لا يتحول والقول الذي لا يتبدل" [1].

إن الموجودات في الفكر الصوفي قد تكوَّنت بفعل الأمر "كن" التي توجّهت على إيجاد المخلوقات والانتقال بها من شيئية ثبوتها في العلم الإلهي إلى شيئية وجودها، فالأمر الذي صاحبته الكلمة الفهوانية "كن" شق أسماء هذه المخلوقات، فاستجابت بالإيجاد والانتقال إلى الوجود فـ "كن" هي الكلمة والكلمة -كما في المعاجم العربية- من الكلم أي الجرح بمعنى "الأثر" **(La trace)** والأثر علامة مرئية (الجسد المجروح) أو غير مرئية (التأثر النفسي)، "وبما أن الكلمة علامة وأثر فهي في حقيقتها كتابة ولا يمكن أن يكون الجرح أو الأثر إلا خلاقا"[2]، مثلما توجّهت "كن" على خلق وإيجاد الكائنات، بحيث إذا قال شيئا، يكون في الوجود ويصير واقعا في الخلق[3]، ذلك أنّ "كن" تتواقت مع التكوين والإيجاد، أي الكلمة تقع في اللحظة ذاتها التي يتم فيها الأثر والكتابة، فكل الموجودات عبارة عن حروف للقراءة.

وبعد تحديد محيي الدين بن عربي للعلاقة بين اللغة و الوجود اعتمادا على آليتي الفاعل والمنفعل، يخلص إلى أن العالم بالنسبة إلى الله من حيث الجملة منفعل محدث، وبالنظر إلى نفسه فاعل ومنفعل، وعن هذه النسب أوجد الله العقل الأول والنفس الهباء والجسم الكل، أوجد العقل الأول من نسبة الحياة، وأوجد النفس من نسبة العلم، "فكانت العلاقة التي تجمع العقل بالنفس هي عينها التي تجمع الحياة بالعلم، فالعقل شرط وجود النفس كما الحياة شرط وجود العلم، أما الهباء والجسم الكل فهما منفعلان عن العقل والنفس، وهذه الأربعة هي أصل ظهور الصورة في العالم" [4].

إن بين النفس والهباء مرتبة الطبيعة، وهي على أربع حقائق تحكمها علاقات النسب: اثنان منها فاعلان واثنان منفعلان، وهذه الطبائع هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وهي في وضعية انفعال بالنظر إلى الفاعل الأول، ولكن بالنظر إلى العلاقات القائمة بينهما فهي بين فاعل منفعل،

---

[1] - محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج:03، ص: 68.

[2] -Edmond Jales, Désir d'un commencement angoisse d'une seule fin, fata Morgana, 1991, p14

[3]- محيي الدين بن عربي، رسائل ابن عربي، دراسة وتحقيق قاسم عباس وحسين عجيل، المجمع الثقافي، أبو ظبي، الإمارات 1998، ص: 186.

[4]- محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية ، ج: 4، ص: 343.

وقد تناولها ابن عربي اعتمادا على تصور علائقي وصلها بالحقائق الأربعة الأولى التي يتطلبها العالم "اليبوسة، منفعلة عن الحرارة، والرطوبة، منفعلة عن البرودة، فالحرارة، من العقل؛ والعقل، عن الحياة. ولذلك طبع الحياة، في الأجسام العنصرية، الحرارة، والبرودة عن النفس، والنفس من العلم، ولهذا يوصف العلم، إذا استقر، ببرد اليقين، وبالثلج (...) ولما انفعلت اليبوسة والرطوبة عن الحرارة والبرودة، طلبت الإرادة اليبوسة لأنها في مرتبتها، ولما كانت القدرة مالها تعلّق إلا بالإيجاد خاصة، كان الأحق بها طبع الحياة، وهي الحرارة والرطوبة في الأجسام وظهرت الصورة والأشكال في البهاء والجسم الكل؛ فظهرت السماء والأرض مرتوقة غير متميزة"[1].

و بالانتقال إلى مستوى آخر من مستويات اللغة [المستوى النحوي] نجد الفكر الصوفي قد صوَّب آليته العرفانية إلى هذا المستوى، إذ حظي النحو المعياري في هذا الفكر بتنزيل عباراته الموروثة من التراث النحوي إلى إشارات ذوقية، و من ذلك -مثلاً- اتصال الألف باللام التي تحدث عنها النحاة "ال" للتعريف أو العهد أو الجنس إذ لا يحتفظ ابن عربي لهذه الدوال بمعانيها النحوية، وإنما يستنبت فيها معاني صوفية مرتبطة بتصوره للكون، فإذا ذكرت الألف واللام ذكرت جميع الكون ومكوّنة، فإن فنبت عن الحق بالخليقة، وذكرت الألف واللام، كان الألف واللام الحق، وهذا هو الجنس عندنا"[2]، وبذلك يعيد ابن عربي كتابة القواعد النحوية بخلفية «أنطولوجية» تمنح تصوُّرَه امتداداً لا في الوجود وحسب، وإنما في الحروف أيضا.

ويواصل الشيخ الأكبر إرساء البعد «الأنطولوجي» وهو يقارب مستوى آخر للحروف، أي علاقتها بما يسميه بالحروف الصغار، ويقصد بها الحركات التي عدّها روح الكلمة، ولا تكتسي الحركات أهميتها إلا وهي مقترنة بالحرف مركبا في الكلمة، لأنّ دورها مرتبط بالانتقال من العالم المفرد إلى عالم التركيب[3].

كما نجد في فكر ابن عجيبة استغلالاً للمعارف النحوية الموروثة من النحو المعياري، فقد قدَّم هذا الأخير شرحاً للمقدمة الأجرومية في علم النحو، ضمَّنها معاني ذوقية، إذ كان يشرح العبارة بمقتضى علم النحو، و يتبعها بالمعنى الإشاري، فيندهش القارئ لحسن تنزيله عبارة المتن على المعاني

1- محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية ، ج: 04، ص: 345.

2- المصدر نفسه، ج: 2، ص: 54.

3- المصدر نفسه، ج: 2، ص:55.

الصوفية، و يخَيَّلُ للقارئ أن ابن أجروم ألَّف مقدمته في علم التصوف، كما نُلفي في كتاب نحو القلوب الكبير و نحو القلوب الصغير، حيث اتخذ من التقسيم النحوي مجالا لتشغيل تجربته وتصوراته، فقد شغَّل القشيري الرصيد النحوي المتوارث من النحاة، و أشربه معاني صوفية تتجلى فيها التجارب الروحية، يقول محاكياً النحاة الذين ينظمون أبياتاً لتقعيد النحو:

نَحْوُ القُلُوبِ عَجِيبٌ — رَفْعٌ وَ خَفْضٌ وَ نَصْبُ
عَلَامَــةُ الرَّفْــعِ فِيـــهِ — رُوحٌ وَأُنْـــسٌ وَ قُــرْبُ
وَ أَحْرُفُ الْخَفْضِ مِنْهُ — حُزْنٌ وَ قَبْضٌ وَ حُجْبُ
وَ النَّفْسُ حَرْفٌ لِمَعْنَى — إِسْقَــاطُـــهُ مُسْتَحَـبٌّ
وَ الْحَالُ يَنْصَبُ مَا لَيْ — سَ لِلْفَتَى فِيهِ كَسْبُ [1]

لقد وضع القشيري دعائم النحو الصوفي من خلال هذين الكتابين، فمنهجه واضح، إنه تأسيس نحو القلوب، أي نحو التجارب، وذلك بقلب وجهة النحاة التقعيدية، ففي نحو القلوب الصغير، يورد القشيري مسائل نحوية ويعرض لها عند أهل العبارة، أي النحاة قبل أن يفتحها على احتمال آخر كما هو ديدن أهل الإشارة في تأويل المعنى، وهي الخطة نفسها التي لجأ إليها في نحو القلوب الكبير، قال القشيري: "قال أهل العبارة: أقسام الكلام ثلاثة: اسم وفعل وحرف، وقال أهل الإشارة: الأصول ثلاثة: أقوال وأفعال وأحوال، فالأقوال: هي العلوم"[2].

و أضاف في موضع آخر: "الاسم: صحيح ومعتل، قال أهل العبارة: الصحيح ما سلم من حروف العلة وهي: الألف والواو والياء، وقال أهل الإشارة: من سلم اسمه من ألف الإلباس، وواو الوسواس وياء اليأس فقد صح اسمه وحق له الإعراب وهو البيان ثم الكشف والعيان، فعلم علم اليقين، ثم عين اليقين، ثم حق اليقين [3].

[1]- عبد الكريم بن هوازن القشيري، نحو القلوب الصغير، تقديم وتحقيق وتعليق أحمد علم الدين الجندي، الدار العربية، ليبيا، تونس، 1977م، ص: 131، ص: 89.
[2]- المصدر نفسه، ص: 78.
[3] - المصدر نفسه، ص: 80.

وفي باب الإعراب والبناء قال: "لما كان الإعراب بالحركات الثلاث: الرفع والنصب والجر، والجزم، كان مدار أهل الإشارة برفع هممهم إلى الله تعالى، ونصب أبدانهم في طاعة الله تعالى، وخفض نفوسهم تواضعا لله تعالى، وجزم قلوبهم عما دون الله تعالى، وسكونهم إلى الله تعالى، والمعرب هو المتغير من أصحاب التلوين، والمبني: ما كان مستقيما في حاله لا يتغير وهم أصحاب التمكين[1].

و قال في باب المبتدأ و الخبر: "المبتدأ: مرفوع لتجرده عن العوامل اللفظية، والفقير المتجرد مرفوع القدر، وخبره مرفوع لانقطاعه عن العلائق، وتعلقه بالحقائق، الواردة من الخالق [2].

و بهذا التصور الفريد كفّ القشيري النحو الصوفي عن أن يكون اهتماما بقوانين التراكيب العربية، وغدا اهتماماً باشتغال الوجود في اللغة، وهو ما مكّن الصوفية من تقليص الحدود بين اللغة والتجربة[3].

و في جانب آخر من انشغال الفكر الصوفي باللغة و مستوياتها نجد الشيخ الأكبر يوظف فكره العرفاني بخصوص الوجود، إذ يتبدّى أنّ التصور الوجودي للشيخ الأكبر يشتغل في قراءته للحروف وفي توسله بها بوصفها واجهة تأويلية أيضا، من هنا كانت تختزن صوتيا وخطيا علاقة المطلق بالمحدود، فيما كانت مجلى لنظرية الصورة التي فسر بها ابن عربي هذه العلاقة، وإذا كانت الحروف تنطوي، لدى الشيخ الأكبر، على إمكان تأويلي خصيب، فلأن مواقع قراءتها وجهات تشغيلها في التأويل متعددة، بتعدد مستوياتها، فإلى جانب البعدين الصوتي والخطي للحروف، يُشكّل بعدها العلائقي خزانا تأويليا لا ينضب إن الانتقال من الحرف مستقلا إلى مختلف علاقاته، سواء الصغرى التي تصله بحرف آخر، او الكبرى التي تصله بحروف كلمة مستقلة أو مركبة في جملة أو سياق أوسع، يهب التأويل شساعة يتمنع معها حصر كل جوانبه ومع البعد العلائقي يتكشف سريان العشق، في الحروف، مما يُعضّد التوالج الذي حرص ابن عربي على استنباته في مختلف مظاهر الوجود[4].

---

1 - عبد الكريم بن هوازن القشيري، نحو القلوب الصغير ، ص: 82.

2 - المصدر نفسه، ص: 83.

3- خالد بلقاسم: الكتابة والتصوّف عند ابن عربي، دار توبقال للنشر، المغرب،ط:1، 2000، ص: 55.

4- خالد بلقاسم:الكتابة والتصوّف عند ابن عربي، ص: 56.

وإلى جانب ما تقدم تمنحنا قراءة ابن عربي للحروف إشارات أولية للاقتراب من علاقة الصوت بالكتابة لديه، فقد فتح الجسور بينهما في تأويله، مما كشف أن الخط عنده ليس مجرد تابع للصوت، لأنه يبني العلاقة بينهما على التجاوز طورا وعلى التداخل طورا آخر[1].

الفرق بين المصحف الكبير، الذي هو الوجود، والقرآن لا يكمن حسب ابن عربي إلا في الحروف، حروف الوجود تُتلى حالا وحروف القرآن تُتلى قولا، دون أن تكون العلاقة بين النوعين منقطعة، ذلك ما يتبدّى من التصنيف الذي وضعه للكتاب، حيث ميز بين الكتاب المرقوم والكتاب المسطور والكتاب المجهول، فالكتاب المرقوم هو القرآن والكتاب المسطور هو الوجود والكتاب المجهول هو العلم الإلهي[2].

وتأويل ابن عربي للكتابة هو ترسيخ للوشائج بين حروف الوجود حروف القرآن ذلك ما تُوضحه نظرية الكلمة لديه، فمفهومه للكلمة ينطوي على دلالات عديدة، نُميّز فيها استرشادا بما انتهت إليه سعاد الحكيم، بين دلالتين لمصطلح الكلمة في حالة التنكير، تترتب عنهما دلالتان أخريان للمصطلح في حال استعماله معرفا، يقصد ابن عربي بالكلمة عندما يستعملها مفردة نكرة ما يلي:

أ.الموجود: "فكل موجود هو كلمة من كلمات الله لأنه المظهر الخارجي لكلمة التكوين:«كن»" [3].

ب.الحقيقة المرتبطة بنبي من الأنبياء[4]، وهذا ما تكشف من عناوين كل فصول كتاب فصوص الحكم.

تعريف الكلمة، أي إخراجها من التنكير، بمعناها الأول، أي الموجود يحقق لها دورها «الأنطولوجي»، إذ تصبح بمعنى "البرزخ بين الحق والمخلوقات وواسطة الخلق"[1].

---

[1]- المرجع نفسه، ص: 56.

[2]- المرجع نفسه، ص: 57.

[3]- محيي الدين بن عربي: التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، تحقيق وتقديم: حسن عاصي، مؤسسة بحسون، بيروت، لبنان، ط:01، 1993م، ص: 976.

[4]- محيي الدين بن عربي: التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، تحقيق وتقديم: حسن عاصي، مؤسسة بحسون، بيروت، لبنان، ط:01، 1993م، ص: 976.

وانطواء معنى الكلمة على هذا البعد «الأنطولوجي» مركزي في تصور ابن عربي، لأنه سيظل ساريا فيها حتى في اشتغاله بها في فعله الكتابي، أما تعريف الكلمة بمعنى الحقيقة النبوية فيحقق دورها الابستيمولوجي، " أي تصبح مصدر كل وحي، ومعرفة، وواسطة عرفانية"[2]، وهي تعني لديه الحقيقة المحمدية.

تناول الكلمة باعتبارها موجودا والموجود بوصفه كلمة، ومن ثم كانت مستويات قراءة ابن عربي للقرآن تشتغل على اللغة بوصفها خزّانا للوجود، وقد تبدى سابقاً كيف أن ابن عربي يوجّه القواعد الصرفية والنحوية وجهة وجودية، يكفّ معها النحو الصوفي عن أن يكون آلة لتحديد اشتغال اللغة ليُصبح رصداً لاشتغال الوجود والتجارب الإنسانية في اللغة، فلما كان النحو في اللسان العربي هو القصد، فإنّ اختلاف الناس في المقاصد تحكّم في تباين أنحائهم[3].

الحرف في العرفان الصوفي:

لقد عني المتصوفة بتطور دلالات خاصة للحروف في سياق بحثهم عن لغة خاصة تتناسب مع الرؤية الصوفية، وقد أفادوا من الدلالات الرمزية الممكنة للحرف، معتمدين على موروث واسع لتلك الدلالات، في النسق المعرفي الإنساني.

لقد التفت الصوفية بآلياتهم العرفانية إلى الأحرف المقطعة في القرآن الكريم، وحاولوا أن يقدموا إجابات عن دلالتها الخفية التي لم يظفر بها أهل المذاهب الأخرى، فجعلوا لهذه الحروف دلالات غامضة ملتبسة لا يفهم إلا في ضوء المجاهدة الصوفية، ونظرتها إلى اللغة وطريقتها في اشتقاق أساليب جديدة تتناسب مع كشوفاتهم ورؤاهم "إن الصوفية يدركون أن الحرف" الذي يتوسلونه (حرف) بمعنى حافة وحد، والحرف (حرف) بمعنى العدول والتقدير والانحراف وأن الحرف مقام، حجاب، ولذلك

---

[1]- المصدر نفسه، ص: 977.

[2]- المصدر نفسه، ص:977.

[3]- خالد بلقاسم: الكتابة والتصوّف عند ابن عربي، ص: 59.

أسقطوا عن اللغة وظيفتها التعبيرية النقلية، وأشعلوها بطاقة كشفية رائية، ولقحوها ..... ورموز وتلويحات... [1].

قال ابن عربي: "وعالم الحروف أفصح العالم لسانا وأوضحه بيانا، وهم على أقسام، كأقسام العالم المعروف في الحرف فمنهم: عالم الجبروت، ... ومنهم العالم الأعلى... ومنهم العالم الوسط، ... ومنهم العالم الأسفل وهو عالم الملك والشهادة... ولكل عالم رسول من جنسهم، ولهم شريعة تعبدوا لها... وفيهم عامة وخاصة وخاصة الخاصة، وصفا خلاصة خاصة الخاصة." [2]

إن اللغة عند الصوفية تحظى بمكانة خاصة؛ توضحت في جهودهم فيما عرف -عندهم- بعلم الحروف، واحتل الحرف، بوصفه المكوّن الأساسي لكل ما تقدّم، الصدارة من الاهتمام والإشادة، و ظهر الاهتمام بالحروف في الفكر الصوفي مبكراً، إذ يبدو استخدام الحلاج للحروف في مرحلة مبكرة من حياة التصوف مثالا على هذا النمط من التصور عن اللغة الإشارية الغامضة الملغزة، وهي لا تستند في غموضها إلى الصور الفنية أو الخيال الشعري، إذ قلما تتوسل أنماط التصوير، وإنما تستند إلى الدلالات الجديدة التي تستلزم لغة تخالف في إشاراتها وعباراتها مألوف اللغة ومحتواها الدلالي [3].

والحلاج من كبار الصوفية الأوائل الذين فجروا اللغة وبحثوا في أسرارها وطبيعتها الوجودية والكونية "وأدرك نسقا باطنيا من أنساق الإعجاز القرآني، فقد أخذ النسق الحرفي عن شيخه سهل التستري صاحب "رسالة الحروف" و"التفسير" كما فقه نظرية الحرف الشيعية ومصادرها الفلسفية والمذهبية ولعل في "الجفر" تكمن حقيقة رؤيته، وقد التزم بمنهج تكاملي يفيض بأسرار الطبيعة الرمزية" [4].

1- طاهر رياض: حرف الحرف، الدار الأهلية، عمان، الأردن، ط:1، 1998، ص: 07.

2- محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج: 1، ص: 58.

3- ينظر: أماني سليمان داود: الأسلوبية والصوفية، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط: 1، 2002، ص: 191.

4- قاسم محمد عباس: الحلاج – الأعمال الكاملة: التفسير – الطواسين – بستان المعرفة، نصوص الولاية – المرويات – الديوان دار الرياس، بيروت، لبنان، ط:1، 2002، ص: 111.

وما يمكن تسجيله عن تصور الحلاج للحروف ما ضمنه في كتابه المشهور (الطواسين) وهو ما يتجلى في قوله: "ما أظن أن يفهم كلامنا سوى من بلغ القوس الثاني والقوس الثاني دون اللوح وله حروف سوى أحرف العربية لا يداخله حرف من حروف العربية إلا حرف واحد هو (الميم)"[1] يعني الاسم الآخر وهو وتر قوس الأول.

بيد أن الكلمة المشكلة من هذه الحروف لا تقف دلالتها النهائية على لفظ الجلالة (الله) فحسب، بل لكل حرف منها يستقل بدلالة لا يفقهها إلا أهل الكشف -كما يقول ابن عربي- إلا أن شارح ديوان الحلاج قدم اجتهادا عن دلالة هذه الحروف قائل: "يبدو أن الحلاج قصد تشقيق لفظ الجلالة على الوجه التالي:

الألف: (الهمزة): لآدم بوصفه أول المخلوقات البشرية.

اللام الأولى: لعزازيل – اسم إبليس الأول- بوصفه موضوع الملامة.

اللام الثانية: المؤكدة التي تقلب النهي إلى إثبات.

الهاء: اللاهوت الإلهي والهيولى الآدمية التي يستمد منها الإنسان كماله من اتخاذهما والله أعلم"[2].

وهذا التخريج الدلالي يفتقد إلى الحسم كما هو الحال في شرح كلام الصوفية، وبالخصوص الكلام العرفاني كخطاب الحلاج، وقد ذكر الشارح إشارتين دالتين على أن هذا التخريج احتمالي وهما قوله: يبدو في بداية الكلام وقوله "الله أعلم" في نهاية الكلام.

إن هذا التكثيف الدلالي الملغز بشأن الحروف وأسرارها قد جعل الباحثين ينفرون من الوقوف عندها مطولا، حتى أهل الاختصاص يذكرون ما تواطأ عليه الصوفية في بيان بعض معانيها.

1- المصدر نفسه، ص: 181.

2- قاسم محمد عباس: الحلاج – الأعمال الكاملة، ص: 193.

ونجد في تفسير الكلمات في المتن الصوفي تفكيكا لوحداتها المركبة لها، إذ يفردون كل حرف بدلالة، ومن ذلك مثلا ما ذكره الحلاج بشأن (عزازيل) بقول: "عزازيل اسم إبليس من اسمه: فعين عزازيل لعلو همته، والزاء لازدياد الزيادة في زيادته، والألف آراؤه في إنيته، والزاي الثانية لزهد في رتبته، والياء حين يأوي إلى علم سابقته، واللام لمجادلته في لميته"[1].

وفي هذا النص استحضار لآية من سورة النجم: ﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ۝﴾[2]، ويفيد من دلالتها (العروج) ثم ينفذ إلى تأويلات عرفانية تدخل فيها النظرة إلى الحروف، ومما يوضح هذه النظرة قول الحلاج: "في القرآن علم كل شيء، وعلم القرآن في الأحرف التي في أوائل السور، وعلم الأحرف في لام الألف، وعلم لام الألف في النقطة، وعلم النقطة في المعرفة الأصلية، وعلم المعرفة في الأزل، وعلم الأزل في المشيئة، وعلم المشيئة في غيب الهو، وعلم الغيب ليس كمثله شيء ولا يعلمه إلا هو"[3].

ويضيف في موقع آخر: "القرآن لسان كل علم، ولسان القرآن الأحرف المؤلفة، وهي مأخوذة من خط الاستواء أصله ثابت وفرعه في السماء، وهو ما دار عليه التوحيد"[4].

وتأسيسا على ما مضى يتضح أن الحلاج له دراية عرفانية بأسرار الحروف كما هو الشأن لدى الصوفية الذين جاءوا بعده، فقد ترك الصوفية رسائل وكتبا[*] ضمنوها أسرار الحروف ودلالتها الباطنة التي لا تدرك إلا لأهل الذوق من الذين كوشفوا بحقائقها ودلالتها العرفانية.

يقول الحلاج:

---

[1]- قاسم محمد عباس، الحلاج: الأعمال الكاملة، ص: 192.

[2]- النجم: 09

[3]- قاسم محمد عباس، الحلاج: الأعمال الكاملة، ص: 191.

[4]- قاسم محمد عباس، الحلاج: الأعمال الكاملة، ص: 192.

[*] - من ذلك ما كتبه الديلمي: .....: كتاب: عطف الألف المألوف على اللام المعطوف، وحققه: ج.ك. فادية، مطبعة المعهد العلمي الفرنسي بمصر، 1962م.

أَحْرُفٌ أَرْبَعٌ بها هَامَ قَلْبِي وتَلاشَتْ بِهَـا هُمُـومِـي وَ فِكْــرِي

أَلِفٌ تَأْلَـفُ الخَـلائِقَ بِالصَّـ فْحِ وَ لَامٌ عَلَى المَلامَةِ تَجْرِي

ثُـمَّ لامُ زِيَـادةٍ فـي المَعَـاني ثُـمَّ هَـاءٌ بِهَـا أَهِيـمُ و أدْري

و الملاحظ هنا، أن هذه الأحرف الأربعة هي المكونة للفظ الجلالة (الله).

كما سلّط عليه الشيخ ابن عربي خياله المبدع الخلاّق ليظهر بشكل مغاير لما ألّفه القراء والكاتبون، وإذا بالحرف يحمل من المعاني والدلالات والرموز والإشارات ما لا يحاط ولا يحصى.

لقد حاز علم الحروف على قدر كبير من الأهمية في التفكير الصوفي[1]؛ إذ ذهبوا فيه مذاهب شتى مؤسسين على ذلك أفكارا ومقولات مهمة من نظرته الفريدة في تفسير الوجود، ولقد عقد الشيخ ابن عربي موقفا خاصا "بالكلمة" جعلها فيه موضعا لتجلي "الحق" متوجها إليها بالخطاب مباشرة، مضفيا عليها قدرا كبيرا من التنزيه والقداسة، إذ يقول:" قال الحق للكلمة: أنت مربوبتي، وأنا ربّك، أعطيتك أسمائي وصفاتي، فمن رآك رآني، من أطاعك أطاعني، ومن علمك علمني، ومن جهلك جهلني، فغاية من هم دونك، أن يتوصلوا إلى معرفة نفوسهم منك، وغاية معرفتهم بك، العلم بوجودك لا بكيفيتك"[2].

و قد فسر أحمد بن المبارك صاحب"الإبريز" الأحرف السبعة التي وردت في الحديث: "إن القرآن أنزل على سبعة أحرف"[3]، على أنها أحرف نورانية مقسمة كالآتي[4]:

حرف النبوة.

حرف الرسالة.

حرف الروح.

---

[1] - من الصوفية الذين كتبوا في أسرار الحروف ابن الحاج التلمساني في كتابه: "شموس الأنوار" وتحدث فيه عن الحروف وخصوصيتها، وتصريفها الروحاني، وتعرّض الشيخ ماء العينين الشنقيطي القادري لمبحث الحروف وخصائصها، ووضع لكل حرف وفقه وكيفية استخدامه وماله من الأسرار العجيبة، ووضع بعده كتاب عنونه بـ"مذهب المخوف على دعوات الحروف" وذكر فيه مواقيت الدعاء في اليوم والليلة وكذلك الحرف المناسب للدعاء.

[2]- محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج:06، ص: 33.

[3]- أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري: صحيح البخاري ج:9، ص:29.

[4]- ينظر: محمد بن المبارك: الإبريز، دار الفكر، بيروت، ط، ت، ص: 65 و ما بعدها.

حرف الآدمية .

حرف العلم.

حرف القبض.

حرف البسط.

و كل حرف له دلالته العرفانية، فحرف النبوة -مثلا- علامته أن تكون الآية آمرة بالصبر دالة على الحق في الدنيا، و حرف القبض دال على أهل الكفر و الظلام، و حرف البسط دال على أحوال النعيم ...، كما اعتبر أن تسكين الحروف و رفعها ينشأ عنه القبض، و النصب ينشأ عن حروف الرسالة، و الخفض ينشأ عن حروف الآدمية[1].

لقد ربط الصوفية الكلمات و الحروف بالوجود، و بحثوا في أصل تكونها تماما كما هو البحث في أصل تكوّن الوجود، و أطلقوا على هذا النوع من العلم اسم (العلم العيسوي)، أو علم الحروف، كما أرجعوا خلق الحروف إلى ذلك النفح الإلهي البادي من القلب و المنتهي في فم الجسد و بانقطاعه هناك تتشكّل الحروف، و بتشكيلها تبث الحياة في المعاني، "فالكلمات عن الحروف و الحروف عن الهواء و الهواء عن النفس الرحماني"[2].

كما أن الحروف –في نظرهم- تنوَّعت بقانون صناعي سمّوه "التكسير" و قد أورد ابن خلدون تفصيلا عن ذلك [3] .

يعتبر الصوفية أن الوجود كلمات الله، كل شيء في الوجود تكوّن بكلمة (كُن)، ثمّ إن كل شيء في هذا الوجود لا يملك ذاتيته بنفسه، و إنما يستعير بعض الصفات، و تضاف إليه أخرى، فكل شيء لا يقوم بذاته و إنما يقوم بغيره بالنسب و الإضافات.

كما يعتبر الصوفية الحروف أمة من الأمم و أن لها وجودا خاصا مستقلا تاما عن العوالم الأخرى، يقول ابن عربي شارحا ذلك: "إن الحروف أمة من الأمم، مخاطبون و مكلفون و فيهم رسل

---

[1]- ينظر: محمد بن بريكة: التصوف الإسلامي من الرمز إلى العرفان، ص: 149 و ما بعدها.

[2]- محمود محمود الغراب، شرح كلمات الصوفية في الرد على ابن تيمية من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي منشورات المؤلف، دمشق، ط: 1، 1981م، ص: 222.

[3]- عبد الرحمن بن خلدون: شفاء السائل لتهذيب المسائل، ص: 53 و ما بعدها.

من جنسهم و لهم أسماء من حيث هم، و لا يعرف هذا إلا أهل الكشف من طريقتنا"[1]. يقسم الصوفية الحروف و أدوارها وفق نظريتهم العرفانية لعالم الحروف، فهذا أبو الحسن الحرالي يبيّن تقسيم الحروف، فمنها حروف العلى وحروف الدنا يقول في هذا الشأن: "واعلم أن الحروف العلي هي الحروف الأربعة عشر التي أنزلها الله سبحانه وتعالى في كتابه تيجانا للسور التي افتتحت بها وتضمّنت كلّ سورة مع ما تُوّجت به من الحروف وهي: الألف واللام والميم والصاد والراء الحروف هي حروف الحق تعالى تظهر بواديها منه تنزيلا وتطويرا وباقي الحروف الأربعة عشر هي الحروف الدنا وهي حروف الخلق ينشئ بواديها منهم حكمة له وحجة عليهم..." [2].

أما ابن عربي المتبحر في أسرار الحروف فقد تناول المسائل المتعلقة بعالم الحروف من زوايا "«أنطولوجية» وجودية"، فالحروف لدى الشيخ الأكبر موضوع تأويل وأداة له في آن. وهي بذلك تنطوي على تصوره لقضايا عديدة، ولا يعني ذلك أن ابن عربي يُخضع الحروف لمسبقات فكرية واعتقادية، ويُرغمها على الاستجابة لها، صحيح إن هذه المسبقات تشتغل في تأويله للحروف ولكن بآليات حجاجية مقنعة ومدهشة في آن، مما يجعل كل ربط آلي بين مسبقاته وتأويله للحروف اختزالا مخلا لفضاء خيالي، عدّه الشيخ الأكبر مجلياً لعلاقة المطلق بالمحدود، وبذلك أشرك الحروف في إرساء فعالية الخيال من داخل ممارسة خيالية بما ينسجم مع تصوراته الوجودية والمعرفية[3].

يرتبط اهتمام ابن عربي بالحروف لتأكُّده من العلاقة بينها و بين مفهوم الكتابة، انطلاقا من تتبّع البعد الوجودي لها، الذي يشهد تفرعاته وتشعباته في مظاهر عديدة، كما يتغيا مواصلة تأمُّل الأساس "الأنطولوجي" الذي استنبته ابن عربي في تأويله للكتابة. وإذا كنا نُلحّ على ربط الكتابة لدى الشيخ الأكبر بأصولها الوجودية، فلأنّ الاقتراب من مفهومها عنده لا يستقيم إلا في ضوء العلاقة بين الإلهي والإنسي، التي نعتبرها السياج المركزي للمفهوم. وهي العلاقة التي سنُصاحبها بناءً على تجسيد الحروف لها.

و في عالم الحروف نصيب للحضرة الإلهية و الحضرة الإنسانية في الفكر العرفاني للشيخ الأكبر، إذ جعل الزاي والألف واللام من نصيب الحضرة الإلهية، بينما خصَّ الحضرة الإنسانية من عالم

1- محيي الدين بن عربي، الفتوحات، ج:01، ص: 101.

2- المصدر نفسه، ص: 55.

3- خالد بلقاسم: الكتابة والتصوف عند ابن عربي، ص: 48.

الحروف بالنون والصاد والضاد. والمناسبة في العدد بين حروف الحضرتين تعود، حسب ابن عربي، إلى كون الإنسان على صورة الله. يقول ابن عربي: "وقد ذكرنا المناسبة، بين النون والصاد والضاد، التي للإنسان، وبين الألف والزاي واللام، التي هي للحضرة الإلهية، في كتاب"المبادئ والغايات"[1]، ومع ذلك يمكن تلمس خيوط هذه العلاقة من خلال القراءة السريعة التي أنجزها ابن عربي لحرف النون، موضحا العلاقة بين الإلهي والإنسي، اعتمادا على خطية الحرف[2].

تمثِّل النون نصف دائرة، والنقطة التي فوقها هي أول دلالة على النون الأخرى، النون الروحانية، أي العلوية في مقابل النون السلفية، فالنون تجسيد للكون في شكله البكروي، والكون منه محسوس وروحاني؛ ظهر المحسوس وغاب الروحاني، كذلك النون على كروية الكون بالنون الروحية المقدرة فوقها، وابن عربي يرسمها على الشكل التالي[3]

ونقطة النون هي في المنظور الصوفي "مركز الألف المعقولة التي بها يتميز قطر الدائرة" ذلك أن ابن عربي يصل هذه النقطة بألف معقولة متوهمة، رأسها هو« النقطة الأخيرة التي ينقطع بها شكل النون». وبتقدير قيامها من قدرتها ترتكز على النون " فيظهر من ذلك حرف اللام" [4].

التأويل الشكلي للحروف:

كما نلفي في قراءة عرفانية للصوفية لشكل الحروف[5]، إذ وجَّهوا آلياتهم التأويلية لأشكالها، و من ذلك - مثلاً- ما نجده في كتاب ابن البناء المراكشي الذي أورد تأويلا صوفيا لخط القرآن على نحو يذكرنا بالعلاقة التي رسخها ابن عربي بين خط القرآن ومعاني الوجود، فقد تناول ابن البناء الخط بوصفه أداة للفهم ومفتاحا للتدبُّر أي التأويل، لأنّ من معاني التأويل في لسان العرب التدبير

[1]- محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج: 1 ، ص: 239.

[2]- خالد بلقاسم: الكتابة والتصوف عند ابن عربي، ص: 49.

[3]- محيي الدين بن عربي: كتاب الميم الواو والنون، ضمن رسائل ابن عربي، ج: 1، ص: 52.

[4]- محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج: 1، ص: 239.

[5] - لقد انشغل العرب القدماء بدلالة الرسم والخط وهم يرسون تأويلا للنص القرآني. وهكذا أُفردت كتب كثيرة لرسم القرآن منها على سبيل المثال لا الحصر: كتاب البديع في معرفة ما رسم في مصحف عثمان لابن معاذ الجهنية (ت442هـ)، وكتاب هجاء الأمصار لأبي العباس بن عمار المهدوي (ت430هـ)، والمقنع في رسم مصاحف الأمصار لأبي عثمان بن سعيد الذاتي (444هـ)

والتقدير، وقرن ابن البناء الخط بالوجود، يقول: "فإذا بطنت حروف في الخط ولم تُكتب فلمعنى باطن في الوجود عن الإدراك، وإذا ظهرت فلمعنى ظاهر في الوجود إلى الإدراك"[1].

لا يستقيم الحديث عن مفهوم الكتابة لدى الصوفية بانفصال عن تصورهم للحروف وتأويلهم لها. ما يكشف اعتناءهم بالحروف استراتيجية تنظيرهم للكتابة، يكشف في الآن ذاته انسجام الموجّهات العامة المتحكمة في هذه الاستراتيجية.

كما نجد في تنظيرات الصوفية ما ينبئ عن ممارسة عرفانية لا نظير لها في التراث العربي، إذ لهم تصور خاص عن كل حرف خلافاً للنظرة الكلاسيكية التي ترى الحرف المفرد لا قيمة له إلا إذا ضُم إلى غيره من الحروف ليصبح دالاً مع غيره لا بذاته، فالألف لها قيمة عرفانية في الفكر الصوفي.

يقول ابن عربي عن الألف: "الألف ليس من الحروف عند من شم رائحة من الحقائق، ولكن قد سمته العامة حرفا، فإذا قال المحقق: إنه حرف، فإنما يقول ذلك على سبيل التجوُّز في العبارة، ومقام الألف مقام الجَمْع وله من الأسماء اسم الله وله من الصفات: القيومية... وله من المراتب كلها... وله مجموع عالم الحروف ومراتبها..."[2] ويضيف بشأن الألف: "الألف يسري في مخارج الحروف كلها سريان الواحد في مراتب الأعداد... وهو قيوم الحروف... فكل شيء يتعلق ولا يتعلق هو بشيء، فأشبه الواحد، لأن وجود أعيان الأعداد يتعلق به ولا يتعلق الواحد بها، فيظهرها ولا تظهره... إن الواحد لا يتقيد بمرتبة دون غيرها... كذلك الألف لا يتقيد بمرتبة ويخفي اسمه في جميع المراتب فيكون الاسم هناك للباء والجيم والحاء وجميع الحروف والمعنى: الألف..." [3]

ويعرف عبد الرزاق الكاشاني "الألف" بقوله: "الألف يشار به إلى الأحدية أي الحق من حيث هو أول الأشياء في أزل الآزال..." [4].

[1] - ابن البناء المراكشي، عنوان الدليل من مرسوم خط التنزيل، تحقيق وتقديم هند شلبي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط:01، 1990م، ص: 34.

[2]- ابن البناء المراكشي، عنوان الدليل من مرسوم خط التنزيل، ص: 65.

[3]- محيي الدين بن عربي: كتاب الألف، حيدر أباد، الدكن، ص: 13.

[4]- عبد الرزاق الكاشاني: اصطلاحات الصوفية، ص: 63.

وخصص عبد الكريم الجيلي في "كتاب الألف" فصولا عن رمزية الألف من الوجهة الباطنية وهذه الفصول هي:

1- حقيقة الألف وسريانه في سائر الحروف.

2- مرتبة الألف وما يناسبه من العالم الكبير.

3- عدد الألف وبسائطه.

4- الأسماء الظاهرة والباطنة في الألف.

5- طبيعة الألف.

6- أطوار الألف.

7- ما يناسب الألف من الملائكة المقربين.

8- خصوصية الألف وعموميته.

9- ما يناسب هذه الحروف من الإنسان.

10- صورة الألف في العالم العلوي. (1)

كما نُلفي هذا الاهتمام نفسه بمنزلة الألف في فكر النفري، ففي الوقفة 52 من مواقفه، يقول: "أوقفني الحق و قال لي: "يا عبد، الحروف كلُّها مرضى إلا الألف، أما ترى كل حرف مائل؟ أما ترى الألف قائماً غير مائل؟ إنما المرض الميل، وإنما الميل للسقام فلا تمل"(2).

و كثيراً ما يتمثل الصوفية مراتب الحروف، فقد أبو بكر الشبلي في أحد شطحاته انه النقطة التي تحت الباء، و الباء في الفكر الصوفي" حرف يرمز إلى مقام الاستخلاف و نيابة الإنسان في

[1]- عثمان يحيى: كتاب الحروف لعبد الكريم الجيلي، مجلة المشرق، عدد تموز – تشرين 1967، ص: 448.

[2]- المرجع نفسه، ص: 245.

عبوديته الخالصة مناب الحقنو إذا كانت النقطة مقام تجوهر به الشبلي... فإن الششتري يعلن أنه تجاوز هذا المقام في رقيه الروحي إلى مقام أعلى و أسنى هو مقام الألف"(1).

و قد أنشد الششتري هذا المعنى فقال:

تَرْجَمْتُ حَرْفاً لَا يُقْرَأُ مَنْ لِي بِفَاهِمٍ يَفْهَمُنِي

رُقِّيتُ مِنْ نُقْطَةِ البَاءِ

إِلَى الْأَلِفِ أَسْنَى رُتَبَا(2)

و تأتي هذه التصورات عن الحروف و مراتبها الوجودية انطلاقاً من ربط الصوفية بين الحروف و الوجود -كما تقدم- و في هذا الصدد نُلفي أبا العباس أحمد بن مصطفى العلاوي المستغانمي يقول في شأن ظهور الألف ما نصه: "...اعلم أن ظهور الألف من النقطة ليس معللا بشيء، وإنما رشحت النقطة به فكتب الحسن على وجناتها ألفا، كما ترى فالألف الأصلي ليس هو أثر القلم، ولا من متعلقاته، إنما هو ناشئ من ميلان النقطة عن مركزها الأصلي، ومهما سالت منها رشحا نشأ عنها ألف لا غير، وقولنا لا يتعلق به القلم، أي لا إيجادا ولا استمدادا لاستقامته، وتنزيهه عما وُجد في بقية الحروف من الاعوجاج والاحتداب وغير ذلك، ...أما الحروف فلابد من جريان القلم عليها، فلا يظهر حرف إلا بواسطة القلم، كما يوجد فيها من التجويف والاستدارة وغير ذلك" (3).

و يضيف في موضع غير بعيد "... قد يظهر الألف بواسطة القلم مع استغنائه عنه كما تقدّم، ولا يخلّ ذلك بمرتبته التنزيهية، كما يوجد في القلم من صورة الألف طولا واستقامة فهو نفس الألف، ...فظهور الألف ليس معللا بشيء"(4).

يرى العلاوي أن الحروف كلها راجعة إلى حرف الألف وهو ظاهر في كل الحروف الهجائية يقول في هذا الشأن: "...وأما ظهوره [الألف] في الحروف فهو معقول، إن تأملته تجد ما من حرف

1- بومدين كروم: أبو الحسن الششتري حياته و شعره، (مخطوط) رسالة دكتوراه، إشراف أ.د محمد عباس، جامعة أبي بكر بلقايد، كلية الآداب و العلوم الإنسانية و الاجتماعية، قسم اللغة العربية و آدابها، 2003/2002، ص: 189.

2 - أبو الحسن الششتري: الديوان تح: علي سامي النشار، منشأة المعارف الإسكندرية، ط: 1، 1960، ص: 278.

3 - أبو العباس أحمد بن مصطفى العلاوي المستغانمي: منهل العرفان في تفسير البسملة، وسور من القرآن،(مخطوط) المطبعة العلاوية، بمستغانم ص: 16.

4 - المصدر نفسه، ص: 16.

إلا ومادته ومساحته مأخوذة من الألف، فالحاء إلا ألف محدودب، وما الميم إلا الألف مستدير، وهكذا معنى البطون.. ثم أنشد:

أَلِفٌ بِاسْتِقَامَةٍ وَهْيَ مِيمٌ حَيْثُ دَارَتْ فِي خِدْمَةِ الْمَعْبُودِ

و الْوُجُودُ الْوُجُودُ مَازَالَ عَمَّا كَانَ فِيهِ بِخَطِّهَا الْمَمْدُودِ (1)

و للصوفية تخريج دلالي عرفاني ثري لاعوجاج الحروف و علاقته بوفائها باعتبارها أمة من الأمم مكلفون مخاطبون فـ "اعوجاج الحروف استقامة لمظهر وفائها، فلولا اعوجاج الجيم ما اتضح معنى الميم، فمحمول المحدودب غير محمول المستقيم، وتكليف المستقيم غير تكليف المحدودب"(2).

وربط العلاوي بين ظهور الحق في بعض المظاهر دون بعض وبين ظهور الألف في بعض الحروف قائلا: "وقد يشتد ظهور الحق في بعض المظاهر دون بعض، فلا يستعصي ملاحظته للناظر، ألا ترى أن اللف تتمكّن معرفته في بعض الحروف دون بعض، فصورة اللام تُقرّب من صورته مثلا وفي باء البسملة ما يشعرك بظهور الألف فيها، وأما فيما سوى ذلك من الحروف فتتعّر معرفته إلا للقليل، وأما بالنظر إلى الكل فإنه يجهل رُتبة الألف، فمنهم من يعرفه في الألوية ويجهله في الأخرية، ومنهم من يعرفه في الرتبتين"(3).

ويرى العلاوي أنّ قصور الأذهان عن إدراك كنه الألف هو من ألزمه صفة لا يتعداها إلى غيرها، فقد حصره وقيّده وجهله وشبهه وجعله شيئا كبقية الأشياء، ويرى أن كل الحروف إنما هي ألف... "فالكل ألف تجده متلونا بكل حرف ظاهرا بكلّ وصف حائزا مراتب الوجود، دائرا وممدودا، مفردا ومعدودا، فتقول حينئذ ظاهرة بالألف، والألف ظاهر بسائر التآليف..."(4).

كما وضع ابن خلدون فصلين في كتابه المشهور "المقدمة" في الاطلاع على الأسرار الخفية من جهة الارتباطات الحرفية وفصل في الاستدلال على ما في الضمائر الخفية بالقوانين الحرفية، و خصص ابن عربي جزءً معتبراً لمبحث الحرف.

1 - المصدر نفسه ، ص: 17.

2 - أبو العباس أحمد بن مصطفى العلاوي المستغانمي: منهل العرفان في تفسير البسملة، وسور من القرآن ، ص:31.

3 - المصدر نفسه، ص: 20.

4 - المصدر نفسه، ص: 21.

و ربط الصوفية بين عالم الحروف و مراتب الوجود، فالدوال اللغوية التي منها تصنع أنسجة النص القرآني، تفككيا يردّ كل دال منها إلى محيطه الرمزي فيصير كلّ حرف، مختزنا مرتبة وجودية وإشارة قلبيّة تفيض على جوازات العقل وتتعدى إلزامات المنطق[1].

منزلة الحروف في الفكر الصوفي:

يعد ابن عربي أكثر من تناول أسرار الحروف ببيان قيمتها وخصائصها العرفانية، ومن ذلك ما خصه في الفصل الموسوم بـ "ذكر بعض مراتب الحروف من كتابه الفتوحات المكية من ذكر الحرف وما يناسبه من عالم الأمر واعتبر أن لكل عالم رسولاً من جنسهم، ولهم شريعة تعبدوا لها... وفيهم عامة وخاصة وخاصة الخاصة، وصفا خلاصة خاصة الخاصة، و هي على الشكل التالي:[2]

1.الهاء والهمزة وعالمهما عالم العظمة، أو الجبروت، ويوازيان النفس الكلية والعقل الأول ولهما من الأسماء الإلهية للباحث والبديع.

2.العين والحاء والغين والخاء وتوازي الطبيعية الكلية، والهباء والجسم والشكل ولها من الأسماء الإلهية الباطن والظاهر والآخر والحكيم.

3.التاء والثاء والجيم والدال والذال والراء والزاي والطاء والكاف واللام والفاء والهاء والضاد والقاف والشين، والياء وتمثل العالم الوسط، ولها مراتب الوجود من الفراش إلى الملك، ولها أسماء إلهية تناسبها.

4.الباء والميم والواو، وتوازي عوالم الجن والإنس ومرتبته: المرتبة وهي أقصى مرتبة في الوجود وأسماء إلهية مناسبة لها كذلك.

كما جعل ابن عربي للحروف مقامات منها:

1.**مقام العامة:** وفيه الجيم والضاد والخاء والدال والغين والشين.

1- ينظر: نصر حامد أبو زيد: هكذا تكلّم ابن عربي، ص: 223- 224.

2- ينظر: محيي الدين بن عربي، سر الحروف ضمن كتاب: رسالتان في سر الحروف ومعانيها، تح: عبد الحميد صالح حمدان، المكتبة الأزهرية للتراث، ط:01، 1986م، ص: 14.

2.**مقام الخاصة:** وفيه حروف أوائل السور، هي الألف واللام والميم والصاد والراء والكاف والهاء والياء والعين والطاء والسين والحاء والقاف والنون.

3.**مقام خاصة الخاصة:** وفيه الألف والياء والباء والسين والطاء والقاف والتاء والواو والصاد والحاء والنون واللام والغين.

4.مقام خلاصة خاصة-الخاصة-: وفيه الباء.

5.**مقام صفاء خلاصة خاصة الخاصة:** وفيه النون والميم والباء والراء والدال والزاي والألف والطاء والياء والواو والهاء والظاء والتاء واللام والفاء والسين.

والسر في وجود الحرف الواحد في أكثر من مقام هو تداخل عوالم الحرف غير الأمرية الأربعة المذكورة سابقا ومنها عالم أهل الأنوار وعالم أهل الأسرار وعالم أهل التحقيق...[1].

يرى ابن عربي أن للحروف أسراراً عظيمة خفية على أهل النظر و العقل، و يعتبر أن العلم بالحروف من أشرف العلوم، يقول شارحاً هذه الفكرة : "...فاعلموا وفقكم الله أن الحروف سر من أسرار الله تعالى، والعلم بها من أشرف العلوم المخزونة- عند الله تعالى وهو العلم المكنون المخصوص به أهل القلوب الطاهرة من الأنبياء والأولياء وهو الذي يقول فيه الحكيم الترمذي: "علم الأولياء"[2].

كما برر ابن عربي الخلاف الموجود بين الصوفية حول منازل الحروف و دلالتها العرفانية باختلاف مقدار المعرفة الصوفية التي تختلف من متصوف إلى آخر، فهذه المعرفة لا تقف عند حد معلوم، يقول: "...ولأصحابنا في هذه المسألة خلاف في الظاهر، وليس بخلاف أصلا إلا أن الواحد شاهد مشاهد لم يشهده الآخر وشاركه ولم يتعدّه أنصف، وإنما جعله في ربط للحضرة الإلهية في الإيجاد بأنّ بالحرف الواحد، وهو والله أعلم، هو الذي أوقعهم في ذلك"[3].

1- ينظر: محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج:01، ص: 58 وما بعده.

2- محيي الدين بن عربي، سر الحروف ضمن كتاب: رسالتان في سر الحروف ومعانيها، ص: 14.

3- المصدر نفسه، ص: 15.

وقال عن المفرد والمركب من الحروف ما نصه: "ولتعلموا أن الواحد المفرد له في ذاته خاصية، وأنّ المفردات إذا تركّبت، أعطى التركيب خاصية لا توجد في كل مفرد بعينه وهي أيضا خاصة لمفرد، وذلك أن جميع النتائج لا تكون إلا من الفردية"[(1)].

غير أن ابن عربي حرّم بسط القول في أسرار الحروف حتى لا تقع بين أيدي المشعوذين والسحرة يقول: "فالسكوت عن العلوم العلمية الروحانية بأهل طريقتنا أولى من كل وجه بل حرام عليهم بسطها بحيث يدركها الخاص والعام فيستعين بها المفسد على فساده، يصل إليها من ليس منهم، فلا أبالي من تكذيبهم إياي، إذا سلم لي ديني..."[(2)].

"...وأما الواو فإنه حرف شريف له وجوه كثيرة ومآخذ عزيزة، وهو أول عدد تام، فإنه له من العدد السنة ...وهو مولد أعني حرف الواو من حرفين شريفين وهما: الباء والجيم، والباء لها رتبة العقل الأول "الميم...وأما الميم فهي لآدم ومحمد عليهما السلام، والباء بينهما سبب الوصلة لهما فإنه حرف علة لعمل محمد عليه الصلاة والسلام في آدم بالياء عملا روحانيا كل مدير في الكون عليهما السلام بواسطة الياء عملا جسمانيا، ومن هذا العمل كانت جسمانية كل إنسان في العالم، وجسمانية علو، فآدم أبو محمد وأبونا عيسى في الخمسة"[(3)].

يرى ابن عربي أن هذه الحروف مخاطبة ومكلفة بالأمر دون النهي، وهو لا يقصد صورة الحرف التي نعلمها وهي المنطوقة المرقومة فقط، فهذه أجساد ملائكة الحروف، وإنما روحانيات هذه الحروف وهي ملائكة علوية، كل ملك يأخذ اسم حرف، وهذه الملائكة تأخذ مراتبها حسب المخرج المنطوق للحرف، كملك الهاء وملك الهمزة إلى غاية ملك الواو.

قال ابن عربي: "...ولكل حرف تسبيح وتمجيد وتهليل وتكبير وتحميد، تسمى هؤلاء الملائكة في السماوات وما منهم ملك إلا وقد أفادني..."[(4)].

إنّ أهم الحروف في نظر ابن عربي الألف والباء والميم والواو والنون، وقد خصص لكل حرف رسالة والألف هو قيّوم الحروف.

---

[1]- المصدر نفسه ، ص: 16.

[2]- محيي الدين بن عربي، سر الحروف ضمن كتاب: رسالتان في سر الحروف ومعانيها ، ص: 25.

[3]- المصدر نفسه، ص: 26.

[4]- محيي الدين بن عربي الفتوحات المكية، ج:02، ص: 121.

وقال بشأن مراتب الحروف: "للحروف ثلاثة مراتب من وجه ما وهي الحروف الفكرية، والحروف اللفظية والحروف الرقمية في الوضع على رتبتين: وضع المفرد وهي حروف أبجد، والوضع المزدوج، وهو أ ب ت ث فالوضع المفرد سقط منه الحرف المركب وهو لام ألف فبقي ثمانية وعشرون حرفا على عدد المنازل، وعندنا أن الألف ليست من الحروف وعند جابر بن حيان أن الألف نصف الحرف، والهمزة النصف الآخر"[1].

وبما أن اجتماع حروف الحضرة الإلهية، الألف، والزاي واللام، يُعطي الأزل، فإنّ وضوح هذه النتيجة مرتبط، لدى الشيخ الأكبر، بوضوح هذه الحقيقة في الذات الإلهية التي لا أول لها. أما خفاء النتيجة في حروف الإنسان، النون والصاد والضاد، فلخفاء هذه الحقيقة فيه، "فالإنسان خفي فيه الأزل، فجهل لأنّ ألمح ابن عربي إلى أن ما في ذاته، وإنما صحّ فيه الأزل لوجه ما، من وجوه وجوده"[2]، وقد ألمح ابن عربي إلى أن ما ينطوي عليه النون أجلى وأتم في كل من الصاد والضاد لاكتمال الدارة فيهما، منبّها إلى الأسرار التي تزخر بها العلاقة بين حروف الحضرتين، وما يستدعيه ذلك من تكتم[3].

تصوُّر الصوفية للحروف المفردة:

يرى الصوفية الحروف المفردة وإن ظهرت كذلك إلا أنها في الأصل مركبة يقول ابن عربي في هذا الشأن: "...ثم إن الحروف وإن كانت مفردة في الحظ بالاصطلاح العربي، وما وقفنا عليه من الأقلام فهي مركبة بعضها مع بعض كالياء في بعض صفاتها مركبة من ذالين معجميتين من كونها ياء خاصية، فهذا من هذا لوضع زائد من خاصيتها الذال المعجمة، ولذلك كانت بنقطتين لكل ذاك نقطة، وكذلك اللام مركبة من الألف والنون، والنون مركبة من زاي وراء، ففي اللام قوة الألف والنون زيادة على خاصية، وفي النون قوة الزاي والراي والراء كذلك، وهكذا أيضا في المخارج فإنّ الهواء انبعاثه من القلب أي خارج الفم فينقطع في الخارج، فتبدو الحروف متميزة الذوات في حاسة السمع، فالأول حرف الصدر والآخر الشفة، فحرف الصدر لا يعطي إلا خاصية ذاته وهو الأصل، وما عداه إلى حروف الشفة التي الواو آخرها في مقابله، ففي الواو خواص الحروف اللفظية كلها وقواها إذا كان

1- محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية،ج: 2، ص: 17.

2- المصدر نفسه، ج :1، ص: 240.

3- المصدر نفسه: ، ج1، وص: 240

العمل بالنطق لا بالرقم؛ لأنه لا يظهر عينه عند انقطاع الهواء في مخرجه حتى يمشي ذلك الهواء على جميع المخارج كلها فحصل فيه قوة كل حرف"[1].

إنّ اللغة بكل مستوياتها لدى المتصوّفة، هي عالم قائم بذاته يتمتّع بكل ما يتمتّع به العالم المحسوس ومن مكونّات، غير أنه لا يظهر على وجه التحقق إلا لأصحاب الكشف؛ ليصبح التعامل مع هذا العالم، غير الظاهر، تعاملا مع كائنات حيّة تمتلئ نشاطا وحيوية؛ وتضمر أكثر مما تظهر، وهو ما يمثل غشاء إضافيا لما أحاط باللغة الصوفية من غموض وإبهام، يجعل تتبع مساراتها ومساربها أمرا عسيرا عبر التعاريج المتراكبة التي لا تخضع إلا لمبدع التجربة؛ وفقا لمعاناته لها، وما أتيح له للتعبير عنها، وحسب فهمه لذلك العالم الخفيّ، وأسلوبه في التعامل مع مكوّناته؛ بما لها من حظوة عنده، ودرجة بين بني جنسها، وبخاصة إذا علمنا أن" الحروف أمة من الأمم مكلفون مخاطبون، وفيهم رسل من جنسهم"[2].

كما نجد في التراث الصوفي أقوالاً مستفيضة عن كل مكونات اللغة حركاتها و سكناتها نقاطها حروفها و كلماتها في حال الإفراد و في حال الضم و التركيب، فنجد اعتباراً مميزاً للنقطة، إذ " كانت النقطة في كنزيتها قبل تجليها بذات الألف، ... وكانت الحروف مستهلكة في كنهها الغيبي، إلا أن ظهرت بما بطنت، وتجلّت بما استترت، فتشكلت في مظاهر الحروف كما ترى، وإذا تحققت لم تجد إلا ذات المداد، المعبّر عنه بالنقطة... فأنشد:

**إنَّ الْحُـرُوفَ إِشَــارَاتُ المِــدَادِ		فَلَا حَرْفٌ هُنَاكَ سِوَىَ ذَاتِ المِدَادِ**

**طَلَا الحُرُوفَ اللَّوَاتِي صَارَ صِبْغَتَهَا		وَهُـمَا وَصِبْغَتُهُ صَارَتْ وَ مَا انْتَقَـلَا**

والمعنى أن ليس هناك ظاهر في نفس الحروف سوى ذات النقطة المعبر عنها بالمداد المطلق، من أجل ما تضمّنته من استهلاك سائر الحروف في حقيقتها، قبل التجلّي وبعده، إذ ليس للحروف وُجود في الخارج ولو بعد التجلي إلا نفس المداد، فالحروف كائنة بكينونة النقطة لا باستقلالها وإذا فهمت ما ذكرناه من استهلاك سائر الحروف في نفس النقطة، فلا يفوتك ما سنذكره من استهلاك سائر الكتب في نفس الكلام، واستهلاك الكلام في نفس الكلمة، واستهلاك الكلمة في نفس الحرف،

1- محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج: 2، ص: 20.

2- محمد علي كندي: في لغة القصيدة الصوفية، دار الكتاب الجديد، المتحدة، بيروت، لبنان، ط:1، 2010 ص: 92.

والمعنى أنه يلزم من عدم الحرف عدم الكلمة، ومن عدم الكلمة عدم الكلام، ومن عدم الكلام عدم الكتاب، إذ لا وجود للكلمة إلا بوجود الحرف إما لفظا وإما خطا..." (1).

ويضيف في أسرار النقطة: "...جاءت النقطة على خلاف ما في الحروف ...فلهذا لا يقع عليها حد التعريف كما يقع على غيرها من الحروف، فهي منزهة عن كل ما يوجد في الحرف من طول وقصر واحتداب، فلا تُعقل بما يُعقل به الحرف رسما ولفظا، فبينونتها من الحرف معقولة، وكينونتها فيه مجهولة...، وإن كانت الحروف من صفتها فحقيا لا تحيط الصفة بالذات، والمعنى أنها لا تختص بما تختص به الذات من جميع الوجوه..."(2).

وقد أفاض الشيخ العلاوي في وصف دقيق لما اختصت به النقطة من أسرار دون غيرها من الحروف قائلاً: "...وأما وصفها الخاص اللازم لكنهها الغيب فهو لا يمكن ظهوره في الحروف بحال، فالحرف لا يحمل شيئا من لوازم النقطة، لا في الصفة ولا في المعنى، ألا ترى أنك إذا رسمت بعضا من الحروف الهجائية كما هنا "اب ت ث" فإنك تجد لكل حرف حرفا آخر مماثلا له، فالباء تماثلها التاء، وهي تماثلها الثاء مثلا، ثم إذا أردت النطق بحرف من هاته الحروف تجد له مخرجا في النطق يخصه، وليس للنقطة مخرج خصوصي، حتى أنك إذا رسمتها كما هنا (.) تجد صورتها مباينة لجميع الحروف، وإذا أردت التلفظ بحقيقتها فإنك تقول النقطة، فيحتج بك اللفظ إلى حروف ليست من ذاتها، وهي النون والقاف والطاء والتاء، فاتضح لنا أن النقطة معناها لا تحتويه الألفاظ..." (3).

"الكلام مشتقٌّ من الكلمة...والكلام كناية عن تجليه بخلقة، فالكلام فرع الكلمة والكلمة فرع الحروف، والحروف فرع النقطة، والنقطة هي السر المحيط بالجميع.." (4).

و عن أسرار النقطة و اعتبارها حقيقة من حقائق الوجود أشار عبد الكريم الجيلي قائلاً: "النقطة هي حقيقة حقائق الحروف، كما أن الذات حقيقة حقائق الوجود، فنسبتها إلى الحروف لنسبة الذات الإلهية إلى الصفات، فكما أن الذات تتجلى بالصفات والأسماء بما تقتضيه حقائقها فتظهر في صفة المنعم بالنعمة، وفي صفة المنتقم بالنقمة، كذلك النقطة تظهر في كل حرف بما

1- أبو العباس أحمد بن مصطفى العلاوي المستغانمي: منهل العرفان، ص: 10.

2- المصدر نفسه، ص: 11.

3- المصدر نفسه، ص: 12.

4- المصدر نفسه، ص: 12.

يقتضيه حكم الحرف، وإنما تعلم ذلك إذا علمت أن الحرف جميعه إنما هو نقطة بإزاء نقطة، فهو مركب من النقطة، فليس الحرف إلا مجموع نقط، هذا الاعتبار كانت نسبة الحرف من النقطة كنسبة الجسم من الجوهر المطرد، فلولا الجوهر لما ظهر الجسم، ولولا النقطة لما ظهر الحرف، ولولا الذات لما ظهرت الصفات" [1].

لقد تعامل الصوفية تعاملاً عرفانياً مع اللغة بكل مستوياتها، و أفرزوا رؤى مغايرة لنظيراتها في التراث العربي، و لم تكن هذه التخريجات و الفهوم لأسرار اللغة منعزلة عن سياق النظام المعرفي الصوفي الذي ينطلق من إفرازات الواردات القلبية التي تتنزَّل على العارفين من الصوفية، و ستكون لنا إطلالة على تلك الإفرازات الذوقية على مفردات التصوف الذي شكَّل خطاباً خاصّاً داخل الخطاب الصوفي العام، إذ باين الذوق بين تعريفات الصوفية للمصطلحات، وراح كل واحد ينحت شرحه ويقدم يفهمه، و يبسط تعريفة من لغة حاله و مقامه،و هذا ما سيكون عليه مدار الأمر في الفصل الموالي.

1- عبد الكريم الجيلي :كتاب النقطة ضمن الإسفار الغريب نتيجة السفر القريب، تح: بدوي طه علام، دار الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د.ط، د.ت، ص:31.

الفصل الثالث

المصطلح الصوفي

بين التشظيات الدلالية وقصور المعجم

المراحل التي مر بها المصطلح الصوفي

أساليب الاصطلاح في الفكر الصوفي

المصطلح الصوفي بين المواضعة و الانزياح

توطئة:

لقد فرضت الحياة الجديدة بعد مجيء الإسلام على الحضارة العربية أن ترتقي مع رقي الحياة الفكرية و العلمية، و بصحبة الوضع الجديد ظهر علماء كبار في شتى العلوم والفنون، حيث بدأت تتشكل الأنساق المعرفية المختلفة، و تتفرَّع المعرفة نحو تخصصات متباينة، فأخذت اللغة العربية تنزع نحو وضع المصطلح ، ذلك أن " المصطلح مظهر حضاري، ذو بعد علمي يقتضيه منهج العمل في كل حركة وجهتها – بالضرورة – المعرفة المتخصصة "[1]، و لهذا المظهر الحضاري في التراث العربي تجلياته، إذ عرفت الحضارة العربية الإسلامية قفزة نوعية في شتى العلوم و المعارف الإنسانية من تفسير و فقه وحديث و لغة وأدب، فوضعت مصطلحات لهذه العلوم، استنبطت من اللغة العربية نفسها عن طريق الاشتقاق والمجاز والتضمين والقياس...

فظهرت المصطلحات الدينية، كالفقه، و انضوت تحت هذا العلم مجموعة من المفردات مثل الطهارة و الصلاة و الزكاة و الصوم و الحج و البيع و الربا و الدَّيْن و الحَجْر و الوكالة و المزارعة و الإجارة و الوديعة و الهبة و الصداق و الزواج و الطلاق، ...

أمّا العلوم اللغوية فكان منها: النحو والصرف، والعَروض، والبيان، والبديع، ووضعت مصطلحات جديدة، حتى إنَّ أسماء تلك العلوم نفسها تحولت مدلولاتها من المعنى الأصلي، المعنى الشائع في المجتمع (المعنى اللغوي) إلى المعنى الاصطلاحي، و قبل الوقوف على المنظومة الاصطلاحية لعلم التصوف نتوقف عند التأسيس المعرفي لمفهوم المصطلح.

تعريف المصطلح:

أ- لغة :

قال ابن فارس :" صَلَحَ: الصَّادُ وَاللامُ وَالْحَاءُ أَصْلٌ وَاحِدٌ يَدُلُّ عَلَى خِلافِ الْفَسَادِ ،يُقَالُ: صَلُحَ الشَّيْءُ يَصْلُحُ صَلاحًا. وَيُقَالُ: صَلَحَ بِفَتْحِ اللامِ. وَحَكَى ابْنُ السِّكِّيتِ صَلَحَ وَصَلُحَ. وَيُقَالُ: صَلَحَ صُلُوحًا "[2].

---

[1] - غانم حنجار: القيم الأدبية في نصوص التفسير عند المحدَثين- سيد قطب، و عائشة عبد الرحمن نموذجاً: (مخطوط رسالة دكتوراه)، قسم اللغة العربية و آدابها، كلية الآداب و اللغات، جامعة الجزائر، 2008، ص: 17.

[2]- أبو الحسين أحمد بن فارس : معجم مقاييس اللغة، ج:3، 303، مادة: "صَلَحَ ".

وبين المعنيين تقارب في دلالة كل منهما فمن المعلوم أن إصلاح الفساد بين القوم لا يتم إلا باتفاقهم.

و قال ابن منظور:" صَلَحَ: الصَّلاح: ضِدُّ الْفَسَادِ؛ صَلَح يَصْلَحُ ويَصْلُح صَلاحاً وصُلُوحاً... وَهُوَ صَالِحٌ وصَلِيحٌ، وَالْجَمْعُ صُلَحاءُ وصُلُوحٌ؛ وصَلُح: كصَلَح، ... وَرَجُلٌ صَالِحٌ فِي نَفْسِهِ مِنْ قَوْمٍ صُلَحاء ومُصْلِح فِي أَعماله وأُموره، ... والإِصلاح: نَقِيضُ الإِفساد.... وَقَدِ اصْطَلَحُوا وصالحوا واصَّلَحُوا وتَصالحوا واصَّالحوا، ...بِمَعْنًى وَاحِدٍ." [1]

و قال الزبيدي: " صلح: الصلاح: ضد الفساد... واصطلحا واصَّالحا: مشددة الصاد، قلبوا التاء صادا، وادغموها في الصاد، وتصالحا واصتلحا بالتاء بدل الطاء: كل ذلك بمعنى واحد"[2].

و في المعجم الوسيط: " صلح صلاحا وصلوحا زَالَ عَنهُ الْفساد،... اصْطلحَ الْقَوْم زَالَ مَا بَينهم من خِلاف، وعَلى الْأَمر تعارفوا عَلَيْهِ وَاتَّفقُوا... " [3].

ب- اصطلاحاً:

ورد في التعريفات [المصطلح] : "هو عبارة عن اتفاق قوم على تسمية الشيء باسم ما ينقل عن موضعه الأول , وإخراج اللفظ عن معنى لغوي إلى آخر لمناسبة بينهما"[4].

وفي المعجم الوسيط:" الِاصْطِلَاح: مصدر اصْطلحَ واتفاق طَائِفَة على شَيْء مَخْصُوص وَلكُلِّ علم اصطلاحاته"[5].

فالمصطلح لفظ خصَّصه الاستعمال في علم من العلوم , أو فن من الفنون لمفهوم معين، فأخرجه من الاستعمال اللغوي العام إلى استعمال لغوي خاص, فصارت له دلالة جديدة مغايرة لمعناها السابق , بسبب استعمال ذلك العلم أو الفن أو الصناعة له في مجالاته المختلفة , بحيث إذا ذكرت هذه الكلمة في محيط دائرة ذلك العلم لا يسبق لها معنى إلى الذهن , إلا ما كان من معناها العلمي الخاص لا اللغوي العام .[6]

---

[1]- محمد بن مكرم جمال الدين ابن منظور : لسان العرب، ج: 2 ، ص : 516، مادة: "صَلَحَ ".

[2]- محمّد مرتضى الزّبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، ج:6، ص: 546، مادة: "صَلَحَ ".

[3]- مجمع اللغة العربية بالقاهرة: المعجم الوسيط، ج: 1، ص: 520، مادة: "صَلَحَ ".

[4] - الشريف الجرجاني: التعريفات، ص: 154.

[5]- مجمع اللغة العربية بالقاهرة: المعجم الوسيط، ج: 1، ص: 520، مادة: "صَلَحَ ".

[6] - ينظر: محمد المصطفى عزام: المصطلح الصوفي بين التجربة والتأويل، مطبعة نداكوم، ط:1، 1999، ص: 12.

يكتسي البحث في علم المصطلح أهمية خاصة في البحث العلمي المعاصر، إذ أدرك الباحثون أن وضع الأسس النظرية لوضع المصطلحات العلمية أمر لابد أن تتبناه المعاجم اللغوية.

و تأسيساً على ما تقدم فإن كل علم من العلوم يتشكَّل من شبكة مفهومية مؤلفة من مصطلحات مشدودة إلى مفاهيم العرف اللغوي العام بوشائج تضعف أو تقوى حسب طبيعة العلم الذي انتقلت إليه، و قد اشترط الباحثون في علم المصطلح أن يكون بين المعنى المعجمي و المعنى الاصطلاحي مناسبة أو مشاركة حتى لا يفتقد الاصطلاح جدواه.

وفي المنظومة الاصطلاحية للفكر الصوفي اهتم رجال الصوفية بوضع رسائل يشرحون فيها العبارات التي تدور بينهم، و غايتهم من ذلك تقريب دلالة المصطلحات الصوفية، و إضفاء الشرعية على هذا العلم الحادث في الملة – على حد تعبير ابن خلدون-.

لكن الإشكال الذي وقع فيه التصوف هو غموض المفردات و الرموز التي تدور بينهم، وإن كان لهم في ذلك تبرير، يقول عبد الوهاب الشعراني: "اعلم أنّ أهل الله لم يضعوا الإشارات التي اصطلحوا عليها فيما بينهم لأنفسهم، فإنهم يعلمون الحق الصريح في ذلك، و إنّما وضعوها منعاً للدخيل بينهم حتى لا يعرف ما هم فيه، شفقة عليه أن يسمع شيئاً لم يصل إليه، فيُنكر على أهل الله، فيُعاقب بحرمانه فلا يناله بعد ذلك أبدا"[1].

و يفهم من ذلك أن الصوفية قد اصطنعوا هذه الاصطلاحات و العبارات إشفاقاً على عقول العامة من الناس الذين لم يتهيّئوا لمثل هذه الأقوال، و حرصاً على أن تكون المعرفة حكراً على من هم من دائرة التصوف، باعتبار أن هذا العلم إنما يُتَذوَّق، و لا حظَّ فيه للعقل و النقل و السماع و الشرح و التبسيط، فكان التلغيز ميزة عبارات الصوفي.

سئل أحد الصوفية عن سر اللجوء إلى هذا التلغيز قال: " ما فعلنا ذلك إلا لغيرتنا عليه، لعزّته علينا، كي لا يشربها غير طائفتنا، و أنشد يقول :

إِذَا أَهْــلُ الْعِبَــارَةِ سَاءَلُــونَا أَجَبْنَــاهَمْ بِأَعْــلَامِ الإِشَــارَه

نُشِيـرُ بِهَا فَنَجْعَلـهَا غُمُــوضًا تَقْصُــرُ عَنْــه تَرْجَمَةُ الْعِبــارَه

وَ نُشْهِدُهَا وَ تُشْهِدُنَا سُــرُوراً لَــهُ فيِ كُــلِّ جَــارِحَــةٍ إِثَارَه

[1]- عبد الوهاب الشعراني: اليواقيت و الجواهر، مطبعة الأزهرية، مصر، ط:1، 1305هـ، ص: 19.

تَرَى الْأَقْوَالَ فِي الْأَحْوَالِ أَسْرَى كَأَسْرَى الْعَارِفِينَ ذَوِي الخَسَارَه[1]

و أضاف القشيري أسباب لجوء الصوفية إلى إغلاق اللغة، و ستر علومهم بقوله:"اعلم أن من المعلوم أن كل طائفة من العلماء لهم ألفاظ يستعملونها انفردوا بها عمن سواهم، تواطأوا عليها لأغراض لهم فيها من تقريب الفهم على المخاطبين بها، أو تسهيل على أهل تلك الصنعة في الوقوف على معانيهم بإطلاقها، وهذه الطائفة مستعملون ألفاظا فيما بينهم قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم والإجمال والستر على من باينهم في طريقتهم، لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب، غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها، إذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع تكلُّف أو مجلوبة بضرب تصرُّف، بل هي معانٍ أودعها الله تعالى قلوب قوم، واستخلص لحقائقها أسرار قوم "[2].

و قد وضَّح ابن خلدون مراد الصوفية من توظيف التشفير اللغوي بقوله:" فلا تظننَّ أن ألفاظهم التي اصطلحوا عليها تفيد غيرهم تصوُّر الحقائق، و إنما تواضعوا عليها للكلام فيما بينهم لا لخِطاب من لم يذق أذواقهم "[3]

و لعلَّ الأسباب الحقيقية وراء ستر المعرفة الصوفية على عامة الناس تكمن في:

1- الخوف من علماء الظاهر الذين أفتوا بخروج الصوفية من الدين و من ثمّ لاحقتهم السلطة السياسية.

2- إغلاق الباب على المتلقين من عامة الناس الذين لم تبلغ أفهامهم درك هذه الأسرار.

3- الخوف من أن يدّعيَ علومهم من ليس منهم، كما هو شأن الأدعياء في كل نِحلة.

4- قصور اللغة التّواضعية التي تندّ عن الكشف عمّا هو من جنس المذوقات.

لقد اصطدم الصوفية منذ البداية بعائق اللغة التي عجزت عن التعبير عن أذواقهم، و لم يجدوا لها بديلاً و لا معادلا لفظيا لمواجيدهم، ذلك أنّ ألفاظ كلّ لغة موضوعة "لمعانٍ متعارفة من محسوس

[1]- أبو بكر الكلاباذي: التعرّف لمذهب أهل التصوّف، ص: 61.

[2]- أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان القشيري: الرسالة القشيرية، ص: 89.

[3] - عبد الرحمن بن خلدون: شفاء السائل لتهذيب المسائل، ص: 71.

أو متخيَّل أو معقول تعرفه الكافّة، إذ اللغات لا توضع إلا للمعروف المتعاهد"[1]، و هذه اللّطائف ليست من المتخيّلات و لا من المعقولات و لا من المتعارف عليه، لذلك ستبقى في عالم المجهول.

و في محاولة الصوفية لإضفاء الشرعية على علمهم الجديد لجأوا إلى تأسيس النسق العقدي بالاستناد إلى ما ورد في القرآن الكريم، و الحديث النبوي الشريف، و أقوال الصحابة و أحوالهم، وإذا أردنا فحص هذه المفردات التي تناثرت في المعاجم الصوفية فسنجد منابعها كثيرة متعددة، و أول ما شكَّل المعجم الصوفي مفردات القرآن الكريم، إذ كانت البداية مع وضع المصطلحات الصوفية ذات المصدر القرآني، فكان المصدر الأول لوضع المعجم الصوفي في تاريخ التصوف، وقد شكَّلت مفرداته اللبنة الأولى للمصطلحات الصوفية، فكانت كلمات جوهرية تفرعت عن بعضها كثير من الاشتقاقات، فقد أمد القرآن المعجم الصوفي بألفاظ شتى لم يوفق ماسينيون في حصرها[2] كالذكر و السر و القلب و التجلي و الاستماع و الاستقامة و الاستواء و الاصطفاء و الصدق و الإخلاص و الرضا و النفس المطمئنة و الراضية و اللوامة و الأمارة و السكينة و التوبة و النور، وأغفل الكثير منها كالحق، والإيمان ، والعلم، علم اليقين، وعين اليقين، وحق اليقين ،و الأمانة و الروح و القدس و المقام و الشاهد و الجمع، و المعرفة، الذكر، والاستمتاع ، والاصطناع، والإخلاص، والرياء، والرضى، والخلق، ، والدعوة، ...

ومن المصطلحات التي أخذت من الحديث النبوي الشريف نستحضر: الجلال، والخضر، والخوف، وأهل الذكر، والرداء، والأبدال، والأوتاد، والغوث، والنجباء، والنقباء...

لقد تعَّدت المصطلحات الصوفية بتعدُّد جوانب الحياة العرفانية التي تتمثل في الطريق والارتحال، والممارسة الوجدانية، والمذهب، والمقامات والأحوال، و قد نهل المعجم الصوفي من مختلف العلوم المعروفة في التراث العربي باختلاف الخلفيات و المرجعيات الفكرية إلا أنها انصهرت في بوتقة التجربة الصوفية، فتشكلت بذلك المنظومة الاصطلاحية لعلم التصوف، و تخلَّت اللفظة عن دلالتها المعجمية المتعارف عليها في اللسان العربي و شُحنت بدلالة عرفانية صوفية.

---

[1] - عبد الرحمن بن خلدون: شفاء السائل لتهذيب المسائل ، ص: 49.

[2] - ينظر: لويس ماسينيون:تاريخ التصوف في الإسلام، ص: 19.

فمن المصطلحات الصوفية التي استُلهمت من النحو: الضمير و الملحق و الإشارة و المجاز و الاقتران، الغياب، والحضور، والمعرفة، والاسم، والحال، والرسم، والعلة، والصفة، والشاهد، والإشارة، والواحد، والجمع، والوصل، والفصل...

ومن المصطلحات التي أُخذت من علم الكلام نجد : التوحيد، والعقل، والعدل، والعرض، والجوهر، والذات، والصورة، والتنزيه، والقديم، والثبوت، والوجود، والأزل،...

ومن المصطلحات الصوفية ذات الأصول الفقهية: التوبة، الصلاة و الوضوء والطهارة والزكاة والحج...

ومن المصطلحات الفلسفية التي شكلت المعجم الصوفي نذكر: العقل و النفس والحس و الهيولى والعقل الأول والفيض والنفس الكلية والنظر...

ومن المصطلحات الكيميائية نستحضر: الكيمياء، وكيمياء السعادة، وكيمياء لعوام، وكيمياء الخواص، والإكسير، والعقاقير، والتدابير...

و تضاف إلى هذه المصطلحات ما تسرب إلى العربية من دخيل يوناني أو فارسي أو أرامي منذ العهد الجاهلي (كالأفلاك و الأكوار و الأزياج و المهرجان و الدستور و الكناش و الترياق و الديوان... في نظر من يرجع هذه الكلمات أو الأفكار إلى أصول أجنبية.

إن هذه المصطلحات غدت سمة بارزة لعلم التّصوّف، فمتى وجد القارئ ألفاظاً كالحال و المقام و البسط و القبض و الفناء ... و غيرها فإنه يُدرك تمام الإدراك أنه أمام علم اسمه التصوّف الإسلامي، كما هو شأن باقي العلوم كالفقه و الحديث و المنطق و النحو... فلكل علم اصطلاحاته بها يُعرف و في ضوئها يُقرأ، فلا يُمكن - مثلا- للطبيب أن يفهم اصطلاحات المهندس و لا أن يفهم المهندس اصطلاحات الطبيب، حين يُعبّر كل منها عن آلاته و مسمّيات فنّه.

يرى بعض الباحثين أن الصوفي أثناء تكوين دلالة المصطلح يقطع مراحل ثلاث في أدائه وكشفه عن مضمونه ومعناه، كل مرحلة تؤدي إلى الأخرى، وتهيئ لها بحيث يمكن تسمية هذا الطريق بصوفية المعنى.

1. المرحلة الأولى: هي مرحلة لغوية خالصة يعتمد فيها الصوفي على الدلالات اللغوية المختلفة بغية إلقاء مزيد من الضوء حول المصطلح.

2. المرحلة الثانية: مرحلة دينية شرعية، إذ جلُّ المصطلحات الصوفية تدور في فلك العقيدة الدينية وأحكامها الشرعية، وتعتمد هذه المرحلة على الإحاطة التامة بالفقه وأصوله لمعرفة مرامي هذه المصطلحات في عموم الشريعة بعد معرفة معانيها المتباينة في اللغة.

3. المرحلة الثالثة: وهي مرحلة صوفية صرف، يصل فيها المصطلح إلى معناه "خاص الخاص" حيث لا يبقى له إلا ما يكسوه من ظلال خاصة تشي وتوحي بتجربة صاحبه ومشاعره." [1]

و نلاحظ مما سبق إن المصطلح الصوفي يتوزع على مستويين:

1. المستوى العباري أو الدلالي المعجمي.
2. المستوى الإشاري الرمزي، أو العرفاني. [2]

لقد أغنت المعاجم الصوفية اللغة العربية بمصطلحات جديدة لم يسبق للسان العربي تداولها، و حرّرت اللفظة من قبضة الدلالة الواحدة لتفوض بها الدلالات الباطنة كي يحيل إليها الدال الظاهر وفق ثنائية الظاهر والباطن، إذ اجتازت اللفظة المدلولات المعتادة نحو آفاق جديدة وتجريدات متعالية عجز معها المعجم الصوفي في ضبط الدلالة الاصطلاحية للفظة الصوفية كونها قيلت تحت وطأة الحال.

ومن ثم تفرّدت المعاجم الصوفية بظاهرة تعدد المدلولات للمصطلح الواحد، " و هو ما لا يحدث في مصطلحات العلوم أو الفنون الأخرى إلا في حالات قليلة، إذ تُعدُّ حينذاك من عيوب المصطلح العلمي: فالمفترض في أي علم من العلوم أن يكون لكل مصطلح مدلول واحد، أو بعبارة أخرى أن يستخدم في الدلالة على حقيقة واحدة متعارف عليها بين العلماء؛ فأما إذا وُضع المصطلح للدلالة على حقيقتين مختلفتين فإن ذلك يُعدُّ اشتراكًا لفظيا قد يجلب اللبس في كثير من الأحيان"[3].

---

[1]- محمد زايد: أدبية النص الصوفي بين الإبلاغ النفعي والإبداع الأدبي، ص: 24.

[2]- المرجع نفسه، ص: 25.

[3]- عبد الرزاق الكاشاني: معجم اصطلاحات الصوفية، ص:11(مقدمة المحقق).

المراحل التي مر بها المصطلح الصوفي:

يرى الباحث رفيق العجم المتخصِّص في المعجم الصوفي أن مسار المصطلح الصوفي قد مرّ بأربع مراحل رئيسة هي[1]:

المرحلة الأولى: وهي مرحلة الظهور والنشوء وفيها كان المصطلح الصوفي محصور المعاني والأغراض يدور حول الزهد والحب والمجاهدة والسلوك، فآداب النفس والخلق السامي ورعاية حقوق الله، إلى كجانب وصف اجتياز الكدورات البشرية وتنقية النفس ومحاربة الشهوات وتغليب الباقيات الصالحات والبعد عن زخرف الدنيا؛ فمعرفة الله بالقلب والعرفان والوجد السلوان حيث برزت مصطلحات: إرادة، إيمان، إخلاص، انقطاع إلى الله، توبة، تقوى، جحيم، جنة، حب، حبيب، حرية، حياة روحية، حيرة، خلى، خطرات، دهشة، ذكر، رضا، رعاية حقوق الله، زهد، سخاء، عشق، غفلة، غيرة، صدق، فقر، محاربة، محبة، نار، نور القلب، هوى...

المرحلة الثانية: تحقّق في هذه المرحلة تبلور التصوّف ونضجه وتطرّق مصطلحاته وأغراضه ومعانيه لمجالات فلسفية وكشفية، فتبلور الشطح وما حمله من وجد فاض به اللسان وعبّر عن آفاق ومشاعر بألفاظ عذرها البعض واستهجنها البعض الآخر لغربتها عن الألفاظ المعتادة في الدين القويم، كما حدثت مفاهيم فلسفية صوفية مثل الحلول والاتحاد، والأنا و الهو، والعالم الصغير والعالم الكبير، وحدة الوجود و وحدة الشهود، ثم ظهر المصطلح الفلسفي الإشراقي فطغى النور وتفرعت ألفاظه على المعاني الصوفية، وحاول بعض المتصوفة هضم الثنائية الوجودية بوحدة الأنوار، فترك ذلك العدد الوفير من المصطلحات، وقد رافق هذا وذاك أئمة علماء جمعوا بين التصوف الزهدي والتصوف الفلسفي، أو بين الاعتدال والتطرّق في النظر، فتركوا زاداً مصطلحياً جمّاعاً وشاملاً ،كالطوسي والغزالي والهجويري والقشيري وغيرهم. وقد تأسست وتوزّعت معظم مصطلحات[2]: أبدال، إبليس، إحسان أحوال، إخلاص، أزل، آداب الفقراء، أسماء، اصطلام، أغيار، أفعال، أهل الأنس، أهل الصفة، أنا، أوبة، بسط، بعد، بقاء، تجل، تخل، تشبيه، تصرف، تصوّف، تفريد، تفويض، تلبيس، تلوين، تمكين، تواجد، توحيد، توكّل، جمع، حقيقة، دائرة، دار التفريد، دنو، ديمومية، رجاء، رسم، رياضة، سكر، سماع، شجرة الواحدية، شطح، صحو، صفاء، طوالع، طوارق، عابد، عارف، عالم،

---

[1] - ينظر: رفيق العجم :موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان، ناشرون، ط:1، 1999، (مقدمة الموسوعة)

[2] - ينظر: رفيق العجم: موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص: 03.

عزازيل، غيبة، فراش، فلك، الأسرار، فناء، قبض، قرب، كرامة، لواء، محق، محو، مراقبة، مريد، مسافر، معرفة الخواص، مقامات أهل الصفاء، مقامات السر، مكاشفة، هو، وارد، منزلة...

المرحلة الثالثة: اكتمل في هذه المرحلة زاد المصطلح الصوفي نسبيا وقد زاده ابن عربي وأغناه في هذه الحقبة[1]، حيث قام بعملية جمعه وفهمه، وتتابعت عملية الجمع والوعي لدى القاشاني، وفي مرحلة الكمال هذه حصل ظهور المصنفات الجمّاعة، وقد برز عطاء البعض تكراراً، بينما انبرى البعض الآخر للزيادة وشقّ مفاهيم وأساليب جديدة ووضع معاني وأبعاداً، كالجيلي والخطيب وسواهما.

ورافق وضع الألفاظ في هذه المرحلة وضبطها إنشاء الأشكال والدوائر وهي رسوم هندسية رمزية غزرت لدى ابن عربي[2]، سبقه إليها الحلاج، فظهرت في هذه المرحلة مصطلحات جديدة مثل: أبدار، أبدال، اتحاد، اجتباء، أحدية، إخلاء، أربعون، إشراق، أمناء، إنسان كامل، غنّية، أوتاد، برزخ، بروق، جهاد أكبر، جمع الجمع، حال، حالة حق الحق، حالة المحو والفناء، حالة الولاية، حجاب، حركات الحروف، حق اليقين، خاطر، خرقة، خطفة، خلعة، خلوة، حجاب، حركات حروف، حق اليقين، خاطر، خرقة، خطفة، خلعة، خلوة، ذهاب، رخصة، رداء، ركوة، سجادة، سحق، سفر، سكينة، سير، شرب، شكر، شيخ، صبر، صحبة، صحو، ضياء، ظلمة، عتبة الفناء، علامة الابتلاء، عين الجمع، عين الحق، عين اليقين، غربة فتح، قبض، قطب، الزمان، لبس الخرقة، لطيفة، لوح، محادثة، مشاهدة الجمال، مصباح، مقام، ملكة، موت، نجباء، نعمة، نقباء،كشف البرقع، نور، نيران، هاجس، هباء، هجوم، وجود صغير وكبير، رق، ولاية...

المرحلة الرابعة: تتسم هذه المرحلة بجفاف الإبداع في الاصطلاح نسبيا وتكرار ما سبق شرحه، وتعتمد هذه المرحلة على استحداث مصطلحات تتعلق بالطرق والفرق وتسمياتها، كما تتخصّص هذه المرحلة بزيادة التعريفات المعتمدة على النقل أي المستندة على سلسلة النقل عن لسان أولياء التصوّف بحسب الطريقة الواحدة أو تبعا للتواتر الزماني للأولياء والأقطاب وصولا للمؤسس[3].

وما يمكن تمييزه في هذه المرحلة بعض المصطلحات أمثال: أبدال، سبعة، أبواب، إثنينية، إحرارية، إحياء، إخلاص المريدين، استخارة، أدوية، إمامان، برق، تسخير، تزكية، تلقين، تلميذ،

---

[1] - ينظر سعاد الحكيم، ابن عربي ومولد لغة جديدة، ص: 129.

[2] -المرجع نفسه، ص: 124.

[3] - ينظر: رفيق العجم :موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مقدمة الموسوعة.

جنائب، خالدية، خلع العادات، خليفة الذكر، رجال عالم الأنفاس، رجال الغيب، رجبيون، زمرُّدة، سبخة، سر، سلطان، شاذلية، طوارق، عصر الإرشاد، علم الإشارة، فتوّة، فص، فناء عن إرادة السوى، قادرية، قطب الغوث، مرآة، مهدي، ...

أساليب الاصطلاح في الفكر الصوفي:(*)

لقد نزع الفكر الصوفي نحو الاصطلاح و ذلك ليقرِّب دلالة المفردات التي تُشَكِّل خطاباته، إذ انشغل الصوفية منذ بداية التصوّف بالتأليف المعجمي، و ذلك لشعورهم بالحاجة إلى هذا العمل الذي من شأنه أن يقرِّب علمهم إلى متلقيهم، و هنا بدأت رحلة البحث عن الاصطلاحات الملائمة للذوق الصوفي، إذ لم يجد الصوفية لغة غير اللغة العادية، فأخذوا بعض اصطلاحاتها و أخضعوها لقوانين المجاز، ذلك أن " أغلب مفردات المعاجم الصوفية هي مفردات مجازية بالقياس إلى موضوع التصوف الذي لا لغة مخصوصة له متعارف عليها ومع ذلك فهي أيضا مفردات إذا خرجت من السياق الصوفي تعود إلى طبيعتها في الوضع والاستعمال اللغوي العام" . (1)

لقد أدرك الصوفية صعوبة التعامل مع اصطلاحاتهم، فلجأوا إلى وضع رسائل يشرحون -أو يقربون – من خلالها دلالة مصطلحاتهم التي تشكل خلاصة تجاربهم الذوقية.

فقد أشار ابن عربي إلى سبب وضع كتاب يشرح فيه الدلالة الاصطلاحية للمفاهيم الصوفية في قوله:" أما بعد، فإنك أشرت علينا بشرح الألفاظ التي تداولها الصوفية المحققون من أهل اللغة بينهم، كما رأيت كثيرا من علماء الرسوم قد سألونا في مطالبة مصنفاتنا ومصنفات أهل طريقتنا مع عدم معرفتهم بما تواطأنا عليه من الألفاظ التي بها يفهم بعضنا بعضا كما جرت عادة أهل كل فن من العلوم، فأجبتك إلى ذلك و لم أستوعب الألفاظ كلها، و لكن اقتصرت منها على الأهم فالأهم"(2).

* - من الذين اشتهروا بالتأليف المعجمي في التراث الصوفي: أبو نصر السراج الطوسي، و أبو القاسم القشيري، و أبو بكر الكلاباذي، و محيي الدين بن عربي، ...و كان هؤلاء الصوفية يضعون رسائل لشرح الدلالة العلمية لمصطلحاتهم بعد فروغهم من كتابة مؤلفاتهم ، و خصص عبد الرزاق الكاشاني كتاباً مستقلاً جمع فيه المصطلحات الصوفية وهي خاصة بشيخه محيي الدين بن عربي ...، أما في العصر الحديث فقد تجردت أقلام الباحثين لوضع المعاجم الصوفية منها على سبيل المثال: سعاد الحكيم التي وضعت معجما مميزا للمصطلحات الصوفية لكنها اقتصرت على مصطلحات ابن عربي دون أن تتعداه، و أحمد النقشبندي الخالدي: معجم الكلمات الصوفية ، حسن الشرقاوي: معجم ألفاظ الصوفية، محمد المصطفى عزام : المصطلح الصوفي بين التجربة والتأويل" ، والمستشرق: لويس ماسينيون: بحث حول جذور المعجم التقني للتصوف الإسلامي . essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane ، و رفيق العجم :موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي ، و عبد المنعم الحفني: موسوعة التصوف الإسلامي، ومحمد بن بريكة التعرف لمصطلح أهل التصوف.

1 - صلاح فضل، الأساليب الشعرية المعاصرة، دار الآداب، بيروت، ط:1 ، 1995 ص:45.

2- محيي الدين بن عربي: اصطلاح الصوفية، ضمن كتاب رسائل بن عربي، ج: 02، ص: 01.

وقد سمحت هذه الكتابة المعجمية باستبيان معان جديدة في الحقل الدلالي للكلمة، وهذه "التجدد في دلالة اللفظ أملته حالات التجربة الصوفية التي ليس لها حدّ تقف عنده، كما أن رؤية الصوفية للأشياء من زاوية الظاهر والباطن قد أغنى دلالة الأشياء فلكل ظاهر باطن، وهذا الباطن هو نفسه ظاهر لباطن آخر وهكذا" [1].

و بهذا تشكّلت ثروة مصطلحية قد أغنت جوانب عدة في دلالات الألفاظ ووسّعت المدلولات وخصبتها وحمّلت الألفاظ معاني جديدة ومبتكرة، فقد أغنى المصطلح الصوفي اللسان العربي بالعديد من الألفاظ والتعريفات التي عبّرت تعبيراً واسعاً عن تلك التبديّات والمعارف والإشراقات والإلهامات الخصبة الغنية التي أغنت اللغة والفكر، و جعل المعجم الصوفي خزاناً للتجارب الصوفية إذا كان التعبير و المفهوم و التعريف و الشرح هو في حقيقته خلاصة تجربة روحية، و بهذا العمل شقَّ المعجمي الصوفي عصا الطاعة على النظام الصارم الذي اعتمده التأليف المعجمي في اللغة المعيارية.

لقد اتَّبع الصوفية في وضع المصطلحات الطرق المعروفة في التأليف المعجمي، نذكر منها على سبيل المثال ما يلي: المصطلح الصوفي المفرد: ك(الأبد)، (الأبدال)، (الأحدية)، (الإرادة)، (الاستتار)، ...أو الثنائيات المتضادة ك (القبض/ البسط)، (الإشارة / العبارة)، (التلوين / التمكين)، (التجريد / التفريد) (الجمع / الفرق)، (الحال / المقام) (الفناء / البقاء) ، أو المصطلحات التي صيغت بطريق إضافة لفظين لتنتج دلالة جديدة، أو بطريق النسبة، أو الصفة، وهذه النماذج نجدها منتشرة في اصطلاحات ابن عربي و قد بيَّنت الباحثة سعاد الحكيم كيفية صياغة المصطلحات لدى هذا الرجل[2]، انطلاقاً من مكاشفاته، و قد امتدَّت هذه المصطلحات التي صاغها الشيخ الأكبر في التراث الصوفي الذي أعقبه.

بيد أن اصطلاحات الصوفية غامضة لا يكاد يفقهها إلا من كان من دائرة التصوف، وذلك لصلتها بالذوق الذي يسترفد منه الصوفي ألفاظه وعباراته، فالمتلقي لألفاظ الصوفية واصطلاحاتهم يصعب عليه "فهمها فهماً دقيقاً، ذلك أنها تعتمد التجربة والمعرفة الذوقية، وهما أمران لا سبيل إلى

---

[1]- ينظر: خالد بلقاسم، الكتابة والتصوّف عند ابن عربي، ص: 174.

[2] - للوقوف على المزيد: ينظر : سعاد الحكيم: ابن عربي و مولد لغة جديدة، المؤسّسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت -لبنان- ط 01، 1411هـ/ 1991م ، ص: 65 و ما بعدها (شهود ابن عربي)، ص:70 (التسمية أساس وجود المصطلح)، ص: 73 (تحوُّلات اللفظ المفرد)، ص: 78 (الإضافة هي أساس الصيغة الجديدة).

تأطيرهما وفقا لمعايير ومقاييس علمية منطقية"[1] ، فالعقل الذي يؤطِّر التعريف ويشرح اللفظ ويبسط القول غائب مشلول في مرحلة طرح تعريف مصطلح من المصطلحات الصوفية، لأن مصدره هو ما يجده الصوفي في لحظة من لحظات أحواله.

إن الكثير من ألفاظ الصوفية واصطلاحاتهم غير شائعة في المعاجم اللغوية العادية، لارتباطها بالتجربة الصوفية الجوانية الباطنية فهي مثيرة للدهشة، وحتى المفردات المألوفة في المعاجم اللغوية حينما تنزاح إلى التداول الصوفي تأخذ دلالة جديدة، إذ يبعث فيها الصوفي روحا جديدة ودلالة ذوقية لم تألفها من ذي قبل.

لقد صاغ الصوفية تعريفاتهم بطريقة خاصة بأذواقهم غير خاضعة للقواعد المؤطرة لهذه العملية الصعبة في اللغة العادية، إلا أن صياغتهم كانت خاضعة لثنائيتي التقليد والتجديد، فأما التقليد ففي طريقة ترتيب المادة المعجمية وتقديم تعريف لكل مادة، وذكر تعاريف أخرى مستقاة من الصوفية السابقين، كما يستحضر الصوفي بيتاً أو بيتين يقرِّب به دلالة اللفظة، وأما التجديد ففي كيفية صياغة التعريف، الذي لا ينقله الصوفي من غيره، بل يعبر فيه عما وجده في وقته، فينزاح مدلول اللفظ عنده من مقام إلى مقام ومن حال إلى حال ذلك أن الأحوال والمقامات لا تستقر، فهي من تجلٍّ إلى تجلٍّ، ومن ترقٍّ إلى ترقٍّ، أما الوجه الثاني للتجديد فيكمن في توظيفهم لأبيات شعرية تعطي الشرعية لهذا المصطلح، إذ يعوّل الصوفية في صياغة التعريف أو المفهوم أو الشرح على ما يجدونه في أوقاتهم، ويتوسلون " في بناء هذا النمط من الكتابة بأبيات شعرية تتصدر هذا النمط أو تتخلله، على نحو يهب الشعر شرعية إنتاج دلالة الكلمة، لا بوصفه استشهادا كما نلفي ذلك في المعاجم اللغوية، وإنما بوصفه شعورا ينتج الدلالة من داخل التجربة"[2].

المصطلح الصوفي بين المواضعة والانزياح:

من الإشكالات التي يثيرها المصطلح الصوفي هو تعدد المعاني بسبب تعدد التجارب الذوقية الفردية والجماعية، واختلاف المصطلح الصوفي على المستوى الدلالي من متصوف إلى آخر تبعا لاختلاف الممارسة ومدارج المكابدة التي تنتج معرفة مفارقة لمعارف السابقين و اللاحقين من

[1]- جعفر محمد كمال: رحلة بين العقل والوجدان، دار طلال، بيروت، لبنان، ط:1، 1983، ص: 144.

[2]- خالد بلقاسم: الكتابة والتصوّف عند ابن عربي، ص: 188.

الصوفية، حيث نجد أهل التصوف قد تواضعوا على الأسماء و اختلفوا في المسميات و المفاهيم و التعريفات، فكلٌّ يعبِّر عن حاله و معرفته و لا ينقل كلام غيره.

ومن ثم نلاحظ على الألفاظ التي انتقلت إلى المعجم الصوفي أنها تخلَّت وانزاحت عن دلالتها العرفية ولم يعد يربطها بالمعنى القديم إلا التسمية، إذ قام الصوفية بإفراغها من حمولتها الدلالة القديمة وشحنوها بدلالة صوفية جديدة، و انتقلت هذه الألفاظ من الدلالة الحسية أو التي مجالها الرؤية والعقل إلى عالم الكشف والحواس، التي مصدرها القلب وترجمانها الذوق، فالذوق هو منبع ألفاظهم، وإشاراتهم "يغوصون في أعماقها ليتدبَّروا عالمها الغامض، فيظفروا باللامعبر عنه، واللامعروف بعقل أو بفكر، وهكذا تتفتق قرائح الصوفي لتسيل الألفاظ رقراقة صافية من صميم قلبه، فيصبغها بوسائل ليس للعامة فيها من نصيب." [1]

كما يُصدم القارئ للمعاجم الصوفية بحيرة معرفية بخصوص فهم التعاريف التي يطرحها المتصوفة للألفاظ التي تشكِّل منظومتهم الاصطلاحية، ذلك أن هذه التعاريف لا تخضع للقياس ولا المماثلة، ولا يخضع كذلك للنقل من متصوف إلى آخر، بل تخرج على شكل عبارات يمتاحها الصوفي من باطنه، فهو تعبير عن تجربة الذائق وحسب، ذلك أن " هذه الألفاظ لا تعرف عن طريق منطق العقل والنظر بقدر ما تفهم عن طريق الذوق والكشف ولا يتأتى ذلك إلا بإماتة الشهوات وإخلاص العبادات والسير في طريق الله (...) حتى تنكشف لهذا المريد الصادق غوامضها وتتجلى له معانيها"[2]، و باتت هذه الألفاظ لغزاً محيِّراً للباحثين الذين قصرت أفهامهم عن إدراك كُنْه هذه المفردات التي خرجت عن دلالتها العرفية و أُلْبِسَتْ ثوباً جديداً مرجعه الكشف و المعرفة اللَّدنِّية، لأن "القوم قد ذهبوا بعيداً في التحليل، وتعمقوا فوصلوا آفاقاً لم يصل إليها سواهم، فعرفوا من الحقائق ما لم يعرفه غيرهم وبالتالي فهم يستخدمون ألفاظاً إلا أنهم يحلقون بمعانيها في أجواء أرحب من أجواء معانينا، وأكثر إشراقا، فلا عجب إن نحن حمنا حول معانيهم دون أن ندركها مثل ما يدركونها هم" .[3]

فالصوفية يوظِّفون مفردات وألفاظاً نعرف أسماءها ونجهل معانيها ومفاهيمها التي يقدمها الصوفية، فشروحاتهم وتعريفاتهم خاضعة للذائقة التي تحرَّرت من سيطرة العقل والمنطق، واتَّصلت بعالم

1- أحمد محمد الجزار: الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة، ط:1، 1990، ص: 23.

2- محمد المصطفى عزام: المصطلح الصوفي بين التجربة والتأويل، ص: 19.

3- سعاد الحكيم: المعجم الصوفي، الحكمة في حدود الكلمة، ص: 14.

الملكوت، فتولَّدت في ذواتهم فهوماً لا يضبطها منطق ولا يبرهن عليها عقل، فهذه الفهوم خارجة عن المنهج المتَّبع في العلم المادي المحسوس، مصدرها القلب الصافي الذي صقل فكوشف بما لا يستطيع لفظ حمله، "فالصوفي يستعمل رؤياه لبلوغ الإلهام، فالرؤيا طريقة معرفة، وواسطة اتصال بالغيب، وفرصة لاستقبال التعاليم من الكائن الأسمى، بالكشف يرى الصوفي ما لا يراه الرائي، ويعبر عن مشاهده وكشوفاته بما لا تقدر العبارة تبليغه." (1)

وبناء على ما تقدم، فإن ألفاظ الصوفية التي يعبِّرون بها عن تجربتهم الخاصة مستمدة من عالمهم الخاص الباطني، فهي تعبير عن حالة وجدانية معيشة لا يتشارك فيها اثنان، وأثناء نقل هذه الحالة الوجدانية إلى عالم الكتابة أو التعبير يصطدم الصوفي بعجز اللغة، ذلك أن "اللغة إنما تستخدم في مجال التعبير عن شأن مألوف عند كل من الملقي والمتلقي أو أحدهما... أما ألفاظ المتصوفة فهي من ألفاظ اللغة من حيث هي أصوات، ولكن من حيث المعنى تختلف عن سائر ألفاظ اللغة، لأن معانيها ليست متداولة بين عامة الناس، ونادراً ما يستطيع غير المتصوفة إدراكها وإن اجتهدوا في ذلك" (2)

لقد حصل تغيُّر دلاليٌّ على مستوى المفردات التي انزاحت إلى علم التصوف من ناحيتين اثنتين:- الأولى: بقاء الصيغة على حالها و تغيُّر معناها.

- الثانية: تركيب مفردتين أو أكثر في عبارة اصطلاحية واحدة بالنسبة أو الإضافة (مضاف و مضاف إليه) أو الوصف:(صفة و موصوف)، لتحمل هذه العبارة الاصطلاحية معنى جديداً.

و نجد النمط الأول في جلِّ المصطلحات الصوفية، إذ طرأ عليها تغيير على مستوى المدلول الأول ولم يربط الدلالة العرفية القديمة بالدلالة الصوفية الجديدة أي رابط.

لقد أقرَّ المعجميون نقل المصطلح من دلالة إلى دلالة أخرى يشرَط وجود مناسبة أو مشابهة ذلك أن" المصطلحات لا توضع ارتجالا، إذ لابد في كل مصطلح من مناسبة أو مشاركة أو مشابهة كبيرة كانت أم صغيرة بين مدلوله اللغوي، ومدلوله الاصطلاحي"(3)، ولكن الأمر يختلف في المعاجم الصوفية ، فلا وجود لمناسبة أو مشابهة بين أحوال ذوقية و أخرى حسية، فالأذواق لا تثبت على حال واحدة ، فعالم الصوفي كل ما فيه يتحرَّك و يعرج ، فالكلمة لا ترتاح عند الصوفية في تحديد واحد وإنما تتعدد بتعدُّد ألوان الحال الصوفي ، كل لون هو مرحلة من مراحل التجربة، فالكلمة "

1- علي زيعور: الكرامة الصوفية والأسطورة، ص: 249.

2- قمر كيلاني: التصوف الإسلامي مفهومه وتطوره وأعلامه، المكتبة العصرية، بيروت –لبنان، ط:1، 1992، ص: 11.

3- إدريس الناقوري: المصطلح النقدي في نقد الشعر-ص:10.

تعرج" في بداية أمرها من الدلالة المعجمية المتوارثة إلى دلالة صوفية أرقى، ثم إلى مضمون روحي أعلى ... لا تستقر في مضمون بل تتركه دوما إلى مضمون أعلى دون أن تصل أبداً إلى حدٍّ يشدُّها أو تعريف يضبطها، و هنا يمارس الصوفي الانزياح (**Ecart**) على الانزياح، حتى لا يُبقي للفظة ما يربطها بدلالتها الأولى التي تواضع الناس عليها، بحيث " نرى المصطلح في بعض السياقات ذا صلة بالمدلول اللغوي العام، بينما تكاد الصلة تنقطع في سياقات أخرى، وتبدو منقطعة تماما موغلة في الرمز في نوع ثالث من السياقات؛ و لهذا فإن المصطلح لا يُمكن أن يُدرَك معناه المحدد إلا من له ثقافة صوفية واسعة، أما بالنسبة للقارئ العادي فإنه لا يستطيع أن يُدرك جزءً من مدلول المصطلح، ذلك لأن المصطلح قد انبتَّ تماماً عن المدلول اللغوي العام، على حين نجد الشخص عينه يستطيع أن يُدرك جزءً من دلالة المصطلحات في سائر العلوم؛ لأنها تبقى على صلة بمدلولاتها اللغوية الأولى"[1] .

فهذه المفردات التي يتداولها الصوفية في أحاديثهم مشحونة بخلجات مكثفة، لا حظ فيها لإعمال الفكر، إذ لم يعد يربط هذه المفردات بدلالتها القديمة شيء من المعنى، وفي الأغلب الأعم تنقطع صلات القربى الدلالية في الألفاظ التي انتقلت من حقل معرفي إلى مجال التصوف، بسب اختلاف ذوق الصوفي و حاله و مقامه، إذ يُنقَل اللفظ بصيغته و يُستفرغ من دلالته المعجمية ويُعاد شحنه بدلالة صوفية مصدرها القلب المتقلب، ونورد لذلك مثالاً بسيطا، نلمس فيه تخلي الكلمة من دلالتها المعجمية لنؤكد على الانفصام الذي يقع بين المعنى الأول للمفردة و المعنى الثاني بعد أن تعرج المفردة مع عروج الصوفي:

الاصطلام: " في اللغة أن صلم الشيء قطعه من أصله، والاصطلام: الاستئصال[2]" ، فالدلالة اللغوية تدل على معنى القطع والحذف والتفريق التام.

أما في المعجم الصوفي: ف الاصطلام: " نعت وَلَهٍ يرد على القلب فيسكن تحت سلطانه" [3]، فشتَّان بين حال نفسي ذوقي يشعر به الصوفي لا يهدأ بعد حلوله على قلب الصوفي وبين القطع والحذف.

التجلّي و التخلّي:

[1]- عبد الرزاق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، ص:11، 12،(مقدمة المحقق).

[2] - ابن منظور، لسان العرب،ج: 4، ص: 324، مادة : "صلم".

[3] - عبد الرزاق الكاشاني معجم اصطلاحات الصوفية، ص:127.

تعرّف اللغة الجلاء بجلاء "القوم عن أوطانهم يجلون إذا خرجوا من بلد إلى بلد وأمر جليّ: واضح، وجلى الشيء: كشفه، وابن جلا: الواضع الأمر"[1]، فالتجلي هو" انكشاف الشيء و بروزه ... و يقال تجلى الشيء، إذا انكشف، و يقولون: هو ابن جلا، إذا كان لا يُخفِي أمره لشهرته"[2].

و ورد في تعريفات الجرجاني: التجلّي: "ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب"[3].

و مع ابن عربي نجد مصطلح التجلي قد عرف معاني جديدة بفعل الدلالة التي أضافها إليه و التي تحمل في طياتها البنيان الفكري للشيخ الأكبر، فهو[التجلي] الذي بنى عليه فلسفته، فبه يفسِّر الخلق، و كيفية صدور الكثرة عن الوحدة دون أن تتكثَّر الوحدة الوجودية"[4].

و لا يبقى الأمر عند هذا الحد في الفكر الأكبري، إذ نجد هذا المصطلح تتعدَّد مسمياته و تتكاثر بالإضافة و النسبة و الصفة، و من ذلك إضافة هذه المفردة إلى مفردات أخرى تعبر عن مسمّىً جديد، و عبارة اصطلاحية جديدة استنبتها ابن عربي من مكاشفاته، فيصير: التجلِّي الوجودي، التجلي الشهودي، التجلي الذاتي، التجلي الأسمائي، التجلي الصفاتي، التجلي الأقدس، التجلي الدائم، التجلي العام في الكثرة ، التجلي العام للكثرة، تجلي غيب و تجلي شهادة[5]،... إلى غيرها من الأسماء التي صاغها ابن عربي بقانون الإضافة و النسب و الصفة، لتتشكل دلالة جديدة، فبين الدلالة المعجمية لهذا اللفظ و الدلالة الصوفية بون شاسع، و لا يكاد يكون بين المعنيين رابط، فيأخذ التجلي أسماء كما يلي:

---

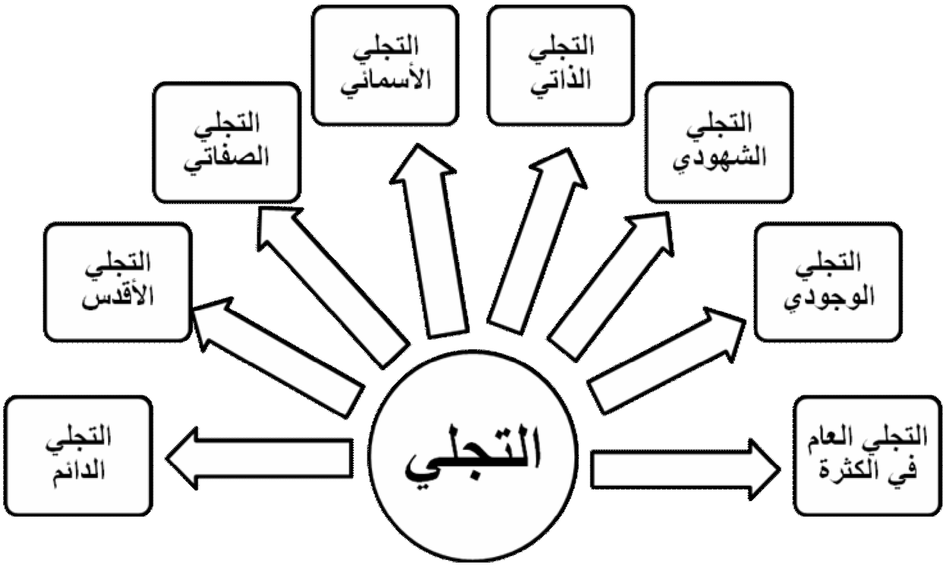
[1] - ابن منظور لسان العرب،ج: 4، ص: 324، مادة: " جلا ".

[2] - أحمد بن فارس: معجم مقاييس اللغة، ج:1، ص:195.

[3] - الشريف الجرجاني: التعريفات، ص: 120.

[4] - سعاد الحكيم: المعجم الصوفي (الحكمة في حدود الكلمة)، ص: 258.

[5] - ينظر تعاريف هذه المصطلحات في كتاب: ابن عربي ومولد لغة جديدة لسعاد الحكيم، ص: 258 و ما بعدها.



أما التَّخلِّي: فدلالته في المعاجم اللغوية الترك أو تعري الشيء، يقول ابن فارس:" الخاء و اللام و الحرف المعتل أصل واحد يدل على تعرّي الشيء من الشيء، يقال: هو خلو من كذا، إذا كان عرواً منه، و خلت الدار و غيرها تخلو... و المكان الخلاء: الذي لا شيء به..."[1]

أما في المعجم الصوفي فتأخذ دلالة مغايرة عما عرفته في المعاجم اللغوية، إذ يقول ابن عربي:" التخلي هو اختيار الخلوة لما فيها من تهيئة المحل للتجليات بقطع علائق الأكوان"[2]

ومما يلاحظ أن الدلالة اللغوية بيّنت اللفظ بدلالته على معنى الوضوح والانكشاف، وأحيانا على الخروج من مكان إلى آخر، أما التعريف الصوفي فقد ترك هذه الدلالة ولم يُبق منها إلا اتصالا ضيّقا دار في إطار اتخاذ الخلوة مما يجعلنا نقول إن الخلوة تعبّر عن انتقال مكاني بالابتعاد عن مكان الاجتماع والانقطاع عنه، ليصل بها الصوفي إلى الكشف بعد مداومة الانتظار و الترقُّب للتنزُّلات الذوقية.

و انطلاقاً من الذوق الذي به يتمُّ الابتكار، و في ضوئه يمارس الصوفي الانزياح على الانزياح، تشكَّلت ثروة مصطلحية غزيرة يعجز القاموس الصوفي حصرها، و "هو ما جعل الخطاب الصوفي طفرة نوعية مفارقة لكل النصوص العربية في مفهومها للكتابة، و بنية نظامها المعرفي ثم الجمالي، من

[1] - أحمد بن فارس: معجم مقاييس اللغة، ج: 1، ص: 210، مادة: "خلا."

[2] - محيي الدين ابن عربي: كتاب الخلوة، ضمن رسائل ابن عربي، ص: 149.

خلال ابتكاراته التعبيرية الكثيرة و المتجددة، و هو ما يعطي النص مرونة هائلة و متنوعة لا تخضع للثبات و القياس اللغوي (المعجم) وإنما تخضع للبنية نظام يماهي بين المعاني، و يراسل بين الدلالات المختلفة ...مما هيّأ للخطاب الصوفي إنشاء لغته الخاصة و شكّل منظومته اللغوية بدلالات متغيِّرة خاصة، مرجعيتها الذوق، مما اكسبها سمة التحوُّل الدلالي من الثابت إلى المتغيِّر"[1]، فالذوق هو الذي ينتج دلالة المصطلح، فلا وجود للتواضع بين المرجعيات الصوفية، كل صوفي يتمثل تجربته الذوقية فيطرح تعريفه الذي لا يشبه سابقه ولا لاحقه من صوفية زمانه، لا مرجع لها إلا تجربة الذائق.

أما النمط الثاني من صياغة المصطلحات الصوفية فنجده قد تعدد و تكاثر مع محيي الدين بن عربي، فكانت "عبارات مبدعة، و ليست فقط عبارةً عن مسميات جديدة لأسماء قديمة موروثة، أو أسماء جديدة لمسميات قديمة، بل هي أسماء جديدة وعبارات جديدة لمسميات جديدة."[2]

و من هذا المنطلق حقق ابن عربي نقلة نوعية على المستوى اللغوي، إذ لا يكاد الباحث يحيط بالكم الوافر لمفرداته التي أبدعها بالطريقة المشار إليها آنفاً من حيث العد و الإحصاء، أما من حيث الدلالة فلا يفهمها إلا صائغها، لأنها نشأت عن مكاشفة لا تكون للآخرين بنفس الكيفية، و المهم في هذا أن ابن عربي "بإبداعه لصيغة الإضافة أوجد في اللغة ما يسميه اللغويون القياس، وضع قانوناً لغوياً جديداً أو بالأحرى تكلَّم على سجيته منسجماً مع شهوده، و جاء علماء اللغة يحاولون استنباط القوانين التي تحكم اشتقاقاتهم اللغوية..."[3]

إن ابن عربي قد فتَّق المفردات التي وصلت إليه من تراث سابقيه، و اشتغل على إعادة صياغة عبارات و اصطلاحات شاحناً إياها بمعان صوفية، فاشتغاله بالمدلول يكاد يكون قلبا لآلية رؤية الشيء في غيره. ذلك أن هذا المظهر لا ينبني على رصد مدلول واحد في دوال عديدة، وإنما في رصد مداليل عديدة في دال واحد، ومن ثم كان ابن عربي يتبع المعاني التي التصقت بدال ما، مركزا على ذاكرة الدال، أي مجموع المعاني التي تُكوّن حقله الدلالي، ويعيد بناء معاني هذا الحقل بخلفية صوفية، وقد ينتقي معنى من معاني الحقل الدلالي للكلمة ويُبرزه بإعادة بنائه صوفيا.

---

[1] - أحمد بوزيان: المصطلح الصوفي من شعرية التآلف إلى شعرية التضاد، مجلة فكر و إبداع، مكتبة بورصة الكتب للنشر و التوزيع، القاهرة، ج: 67، ماي، 2012، ص: 107.

[2] - سعاد الحكيم: ابن عربي و مولد لغة جديدة، ص: 79.

[3] - المرجع نفسه، ص: 88.

إن المصطلح الصوفي قد عرف "التعدد والاختلاف في صور محدودة من حيث صيَغِه اللفظية، ولكن في معانٍ غير محدودة بسبب تنوُّع التجارب الروحية وتفاوتها، وهذا التفاوت وذاك التنوع هما اللذان يتحكمان في مضامين المعجم الصوفي، حيث أنهما ينشئان علائق خاصة بين الدوال ومدلولاتها من جهة، وبينها وبين مصطلحات أخرى في المنظومة الاصطلاحية للسلوك الصوفي، وتلك العلائق تختلف أحيانا كثيرة عن علائق نفس الألفاظ في المعجم اللغوي أو في الحقول الدلالية لتلك الألفاظ"[1].

لقد بات من " المعروف أن استيعاب المصطلح الصوفي وتمثله خطوة أساسية ومرحلة عملية مهمة لفهم التجربة الصوفية وتفسيرها. ولكن هذا الاصطلاح العرفاني ليس مثل غيره من الاصطلاحات العلمية والفنية المقننة بدلالات حرفية معينة، وإنما هو اصطلاح زئبقي تتغير دلالاته المفهومية والتصورية حسب كل صوفي ومقام سلوكي وتجربة عرفانية. وبالتالي، تدخل الكتابة الصوفية والاصطلاحية ضمن عالم مجرد مغلف بالمجاز، ومسيَّج بنسق مكثَّف من الإشارات والعلامات الرمزية، كما تتخذ هذه الكتابة أبعاداً إيحائية تنزاح عن الدلالات اللغوية والمعجمية الحرفية"[2].

ليست مهمة المصطلح الصوفي نقل ما هو شاخص متعين، بل محاولة مقاربة اللطائف الخفية عن الأنظار و البعيدة عن الإدراك الحسي- و التي لا وجود لما يعادلها من الماديات، و بالتالي لا وجود لما يعادلها من الألفاظ- من ذهن المتلقي، لذلك تبقى الفجوة عميقة بين اللغة الصوفية و الواقع المادي، تغيب المواضعة بين الدال و المدلول العرفية، لتقوم مقامها مواضعة عرفانية بين التجربة الصوفية و اللغة، و لذلك كان التعنّت و التوتُّر بين الصوفي و لغته الجديدة التي حمّلها حمولة عرفانية لم تألفها من قبل، فكانت الصدمة و الدهشة لمتلقي الخطاب الصوفي.

إن المصطلحات الصوفية ليست مجموعة من مفاهيم مجردة "وإنما هو منظومة سلوكية يتدرج الصوفي في تجربتها من حال إلى حال ومن مقام إلى آخر في إطار علاقات باطنية ذاتية غير خارجية إلا ما يتعلق منها بالآداب الظاهرة والمعاملات، فكل قراءة في النص الصوفي تقوم بثلاثة أسفار، سفر في الدلالات الوضعية اللغوية وسفر في الدلالات الاصطلاحية المتداولة وفق منطق النظر ثم سفر في الدلالات الإشارية وفق منطق آخر مختلف هو الذوق، القاعدة جرت بأن "من ذاق عرف" فالمعاني

[1] - محمد المصطفى عزام: المصطلح الصوفي بين التجربة والتأويل، ص: 41.

[2] - محمد المصطفى عزام: المصطلح الصوفي بين التجربة والتأويل، ص: 14.

الصوفية لا تدرك إلا بواسطة هذا السفر في عالم الدلالة بتصوُّراته المتضافرة التي يشكل فيها الذوق موقع البؤرة" (1).

لم يجد الصوفي في اللغة العادية معادلا لغوياً لمدلولاته الذوقية، لأن العلاقة بين الدال و المدلول في الخطاب المعياري مهندسة وفق ما تواطأ عليه أهل اللغة في كون العلاقة آلية بين الاسم و المسمى، و يستدعي أحدهما الآخر، و هي علاقة "حوَّلت اللغة بطرائق استعمالها إلى ركام من المفهومات و التعاليل، و جعلت منها آلة لا تنتج إلا نفسها، و حولت المعرفة تبعا لذلك إلى نوع من الانعكاس المرآتي، و هو تحويل يساعد تثبيت الدعوى بأن بين ألفاظ اللغة و الحقائق المعطاة مسبقا علاقة تامة، لا يجوز العبث بها، إنه تحويل جعل من الكلمات أوعية تمتلك أجساما باردة اسمها الأفكار"(2)، و هذه المطابقة بين الدال و المدلول أفقدت اللغة حيويتها، و أبعدتها عن التجدد و الحياة، و كرست بهذا ذائقة لا تعترف إلا بالشائع المتداول و تقصي كل ما لم يكن على المواصفات المتواضع عليها.

إن المعاجم اللغوية لا تقدم شيئا بالنسبة لشرح الأشياء حيث تعتمد في شرح المعنى بالمعنى نفسه، فتكون تدور حول نفسها، مما يجعل المصطلح فاقداً لدلالته حينما يقوم على المطابقة بينه وبين ما يحيل إليه في الخارج، وهي إشكالية عانى منها المعجميون على الرغم من تحريهم الدِّقة والتمحيص، ولهذا فإن الكلمات في القاموس لا تقول إلاّ معناها الذي وضعت له، وربما كانت الكلمات تدلُّ على المعنى وضده في الآن ذاته. لذلك يرى الفلاسفة الوجوديون، من هذه الوجهة، إن الكلمات تدل على ذاتها وعلى الغائب لذلك " فكلمات القاموس تقول شيئا آخر، غير الذي تقوله. وربما كان هذا الآخر هو نفس الشيء بالنسبة لكامل كلمات القاموس. فكل الكلمات تشير إلى هذا الآخر"(3)

إن هذه الممارسة بشأن اللغة جعلها مجرَّد واسطة تنقل ما هو موجود في الواقع بصورة مطابقة "و الحال إن مطابقة الصورة للواقع أمر يحبط طاقتها الفنية، و يحد من اندفاعها الدلالية، إذ يصبح الغرض منها كأنه مجرد الإخبار عما هو موجود في الواقع العيني"(4).

إن التأليف المعجمي الصوفي لا ينشغل بالكلمة في ذاتها، وإنما بالمقام الذي تجسده أو الحال الذي يعزي الصوفي في تشويه وانخطافه، وهكذا أنتجت الكتابة المعجمية الصوفية مفاهيم و تعاريف

---

[1]- المرجع نفسه، ص: 26.

[2]- أدونيس: كلام البدايات، دار الآداب، بيروت –لبنان- ط: 01، 1989م، ص: 200.

[3] - عبد العزيز بن عرفة: الدال والاستبدال- المركز الثقافي العربي- بيروت- الدار البيضاء- ط:1- 1993- ص: 36.

[4]- محمد لطفي اليوسفي: الشعر و الشعرية، الفلاسفة و المفكرون العرب، ص: 92.

لا تعد ولا تحصى عجزت المعاجم الصوفية المتخصصة في جمعها وتبويبها وهذه المفاهيم و الشروحات والتعريفات إنما استند فيها الصوفية على تجاربهم الروحية ومعرفتهم الذوقية، فمع كل مقام من هذه المعرفة يتم استنبات حقل دلالي جديد للكلمة، فهي لا تستقر على دلالة واحدة بل تتعدد مدلولاتها بتجدُّد التجربة الصوفية وبتغيُّر حال الصوفي وترقية في عالم المعرفة الصوفية ، ذلك أن " خصوصية الدلالة التعبيرية للمصطلح الصوفي التي تختلف بين حال و حال، و بين مقام و مقام، و بين تجربة و أخرى تمنح تلك المصطلحات صفة التغيُّر و التطور حسب حال المتصوف و عمقه الوجداني و المعرفي."[1]

فمحاولة نقل اللطائف من عالم الحضور الغيبي إلى عالم الوجود المادي ستبقى من المستحيلات، لأنها [اللطائف] من الأذواق التي تفتقد إلى ما يعادلها في عالم الحس، و إن كان بعض المهتمين بالحقل اللغوي قد وجدوا حرجا في إيجاد أسماء لبعض الألوان "و أسماء المشمومات أو أسماء المذوقات مما هو متداول مادة، و لكن تتم مقارنته بالاستعارة أحيانا، بمفردة دالة على ما هو مُدرك سلفا، أو باستعمال تركيب بمدرك محسوس للدلالة على المدرك الجديد"[2]، فإن الصعوبة تجد حدها مع ما ليس من جنس المحسوسات من المرئيات أو المشمومات أو المذوقات، فإن في ما سواها من اللطائف أصعب و أعسر، لكن الصوفية روّضوا اللغة و جعلوها تقول ما لا ينقال، إذ يشعر القارئ بمشاركته معرفيا للشهود عبر الاسم الاصطلاحي الذي يقحمه، لأن الاسم تدركه العقول، و هكذا جعل المتصوفة الأسماء الاصطلاحية ناقلة لتجاربهم الوجدانية الروحية، هم يعيشونه بخبراتهم المحسوسة، و المتلقي يتصوره، و يعيد تركيب بعملية عقلية، و مع كل هذا لن يكون تصور المتلقي كمن عايش و كابد قساوة و حلاوة التجربة.

لا تعرف المدلولات للمصطلح الصوفي الاستقرار والثبات، فإنها تبقى مؤجلة ضمن نظام الاختلاف وهي محكومة بحركة حرة أفقية وعمودية دونما توقُّع نهاية محددة، "وبذا فإن تنازع القراءات فيما بينها ... يفضي إلى متوالية لا نهائية من المدلولات لا يمكن لأحدها أن يستأثر بالاهتمام الكلي دون الآخر فلا ضوابط رياضية توقف هدير الدلالات"[3].

---

[1] - أحمد بوزيان: المصطلح الصوفي من شعرية التآلف إلى شعرية التضاد، مجلة فكر و إبداع، ص: 107.

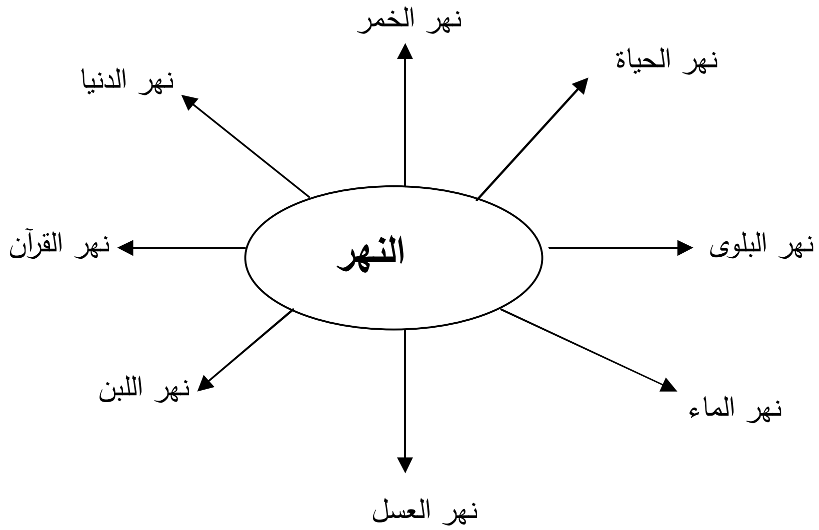
[2] - مختار حبار: شعر أبي مدين التلمساني، الرؤيا و التشكيل، ص: 189.

[3] - عبد الله إبراهيم وآخرون: الدال و الاستبدال – ص: 113 – 114.

وهذا الغنى الذي وسم تعامل الصوفية مع اللفظ يجعل القراءة مفتوحة على احتمالات يتمنَّع معها حصر معنى الخطاب " لأنّ بناء اللفظ عندهم يندرج ضمن رهان يشطب على المعنى الواحد، ويجعل الخطاب مشرعاً على دلالته يتم إنتاجها في المسار الذي تخطه القراءة، بوجهة القراءة تتحدد الدلالة على نحو يُرسّخ انفتاح إشارة لحالة وجودية، تفرض على الخطاب أن ينحو منحى خاصّاً في تشغيله للمعجم"[1].

لا يمكن الاقتراب من لغة التصوف إلا بمعرفة دلالة ألفاظها، لأن الإشكال الأكبر الواقع على الخطاب الصوفي متمثل في دلالة المصطلح الذي لا يثبت على دلالة واحدة،" فكلمة [نهر]-مثلا- بدل أن تظلّ مفرداً واحداً كما في القاموس الصوفي قبل ابن عربي، (...) نراها تتعدَّد و تتكاثر عند ابن عربي، لأنه يطلقها على كل أمر كوني يمكن للإنسان أن يتذوّقه، لأن النهر صفته الأساسية أنه قابل للشرب (...) فكل ما يخضع لتذوق الإنسان من أمور الحياة الدنيا و الآخرة يطلق عليه اسم نهر: نهر البلوى، نهر الحياة، نهر الخمر، نهر الدنيا، نهر القرآن، نهر اللبن، نهر العسل، نهر الماء..."[2].

فتصبح دلالة النهر متفرعة على كل ما يمكن أن يذاق ذوقا حسيا أو معنويا فيصبح النهر دالا على:



و بهذا الشكل تتشظى الدلالة في المعجم الصوفي، لأن الدال يقتضي مجموعة من المداليل التي تشترك في صفة ما، إذ تتحول دلالة المصطلح من دلالته على ذات الشيء إلى دلالة مصاحبة من

[1]- خالد بلقاسم: الكتابة والتصوّف عند ابن عربي، ص: 174.

[2]- سعاد الحكيم: ابن عربي و مولد لغة جديدة، ص: 76.

حيثية معينة قد تكون حالا أو مرتبة، أو علاقة أو وظيفة ...، و بذلك "يتحوّل الدال في المصطلح الصوفي إلى مجرد مؤشر على ما هو موضوعي، أو شاهد تاريخي مجرد من حمولته القاموسية، بما يقتضي البحث عن مدلوله المغيب ضمن بنيته التأويلية التي يفترضها السياق الصوفي، و هنا تتحول اللغة في النص الصوفي إلى مجرد مولّد للدّلالات و ليست قارة على دلالة معينة"[1]، و مثل هذا التنوع و الثراء أكسبت اللغة الصوفية ميزة الانفتاح على التأويل و الترجيح، و أسهم الصوفية في تفتيق اللغة و جعلها تعبر عن كل ما يتعسّر القول فيه، لأن اللغة العادية لم تعد بإمكانها الإحاطة بما يجري في الحياة الإنسانية المتجددة و المتغيرة على الدوام، فلم "تعد قادرة على التعبير عن مضامينها المتجددة طبقاً لمتطلّبات العصر، نظرا لطول مصاحبتها للمعاني التقليدية الشائعة (...) و من ثم أصبحت لغة عاجزة عن الأداء بمهمّتها في التعبير و الاتصال"[2].

يبني الصوفية تآويل عديدة بالاستناد إلى الدال، فانطلاقاً منه يستنبتون دلالات غالبا ما تكون مفاجئة، و تسهم في قلب المعنى السائد للدالة أيضا، ولما كان الدال آلية قرائية مركزية، فلاسم الشجرة معنى التشاجر أي الانقسام والابتعاد عن الوحدة.

يتكشَّف مما ألمحنا إليه أن الدال في المعجم الصوفي مكوِّن مركزي في استراتيجية القراءة لدى التأليف الصوفي في ميدان المعجم، وهذا الاستناد إلى الدال يوضِّح دور اللغة العربية في بناء المعاني التي استنبتها الصوفية من داخل تجربة تشابك فيها الوجودي باللغوي، ولعل هذا الرهان على الدال هو ما يجعل ترجمة بعض نصوص الصوفية شبه مستحيلة، مادامو يُشغّلون الدوال لا بمعانيها المألوف فحسب، وإنما بما ينبثق من الدال الواحد من مدلولات، و هذا ما يُوضح الترابط العضوي بين الصوفية و اللغة.

هذا المظهر لا ينبني على رصد مدلول واحد في دوال عديدة، وإنما في رصد مداليل عديدة في دال واحد، ومن ثم كان الصوفية على وعي بتتبُّع المعاني التي التصقت بدال ما، مركزين على ذاكرة الدال، أي مجموع المعاني التي تُكوّن الحقل الدلالي، ويعيدون بناء معاني هذا الحقل بخلفية صوفية، وقد ينتقي معنى من معاني الحقل الدلالي للكلمة ويُبرزونه بإعادة بنائه صوفياً.

---

[1]- أحمد بوزيان: شعرية الخطاب الصوفي في الموروث العربي، ص: 124.

[2]- حسن حنفي: تراث و تجديد، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت -لبنان- ط: 05، 1422هـ /2002م، ص: 111-112.

فإذا تناولنا اللفظ انطلاقا من ثنائية الدال والمدلول التي تشتغل في الخطاب الصوفي بصورة مركزية، فإن علاقة الظاهر بالباطن تنفتح، في ضوء هذه الثنائية على تشعب أكثر تفرّعا وخصوبة، وهكذا يغدو لدال اللفظ ظاهراً وباطناً، كما يُصبح المدلول المتداول للفظ ظاهرا ينطوي على باطن هو المدلول الذي استنبته الصوفية له.

إن المصطلحات الصوفية محكومة بسلَّم الترقِّي الذي تسمو معه المعرفة الصوفية من حالة أدنى إلى حالة أعلى، و هذا الترقي ينزاح معه مدلول الشيء وفق رؤية تراتبية، و من ذلك مصطلح التوبة الذي انزاح من معجم الأصوليين إلى معجم الصوفية ، ذلك أن "معظم اصطلاحات التصوف هي انزياحية، لأنها غالبا ما تقول شيئا لتقول شيء آخر "[1]، فكانت دلالة التوبة في المعجم الفقهي تدور حول ترك الحظوظ الدنيوية و التمسك بالحظوظ الأخروية، بمعنى ترك زخرف الدنيا و زينتها بحثا عن راحة الآخرة.

أما في المعجم الصوفي فنجدها تتدرج من دلالة التوبة من الذنب، و المعصية -كما في العرف الأصولي- إلى التوبة من التوبة في حد ذاتها أو" ترك التوبة" و هو "مقام جديد، و تجربة جديدة، و مسمّى جديد و عبارة اصطلاحية جديدة"[2]، تقوم على الهدم أي ما يصطلح عليه ابن عربي بالترك: فبعد تحديد ابن عربي لدلالة المصطلح يخصه بمقام نقيض هو مقام التّرك، وهذا مرده إلى التجديد المستمر للوجود الذي أقره الصوفية من الخلق المتجدد، والسفر اللانهائي نحو المطلق، وهو ما يجعل المفردة الصوفية متجددة على الدوام بتجدد المقامات، وذلك ما يجعل الكتابة المعجمية الصوفية إرساء لحيرة الصوفي وترسيخا لوعيه بتجدد الوجود، وفيها تبدو الدلالة نسبية تتأسس في المواطن والمقامات والإضافات.

و نجد في المعجم الصوفي تقسيماً لمراتب المصطلح وفق السائرين باعتبار تفاوتهم في السير إلى الله، فذو النون المصري يقسِّم التوبة إلى: توبة العوام، و تكون من الذنوب، و توبة الخواص، و تكون من الغفلة، و توبة العارفين، و تكون مما سوى الله[3].

و التصنيف الثالث للتوبة هو ما ذكره أبو الحسن النوري حينما سئل عن التوبة فقال : "التوبة أن تتوب من كل شيء سوى الله تعالى"[1].

---

[1]- مختار حبار: شعر أبي مدين التلمساني، الرؤيا و التشكيل، ص: 182

[2]- سعاد الحكيم: ابن عربي و مولد لغة جديدة، ص:55

[3]- ينظر: عبد الرحمن بن خلدون: شفاء السائل لتهذيب المسائل، ص: 43.

يتدرج مدلول التوبة عند الصوفية من الذنب و المعصية، إلى التوبة عن الغفلة، إلى التوبة عن بلوغ ما نال غيرهم، الأول للعوام و الثاني للخواص و الثالث للأنبياء.

و هذا التدرج يأخذ حيزا لافتا من أقوال الصوفية في توصيفهم للشيء، لأن معنى الشيء عندهم لا يمكن أن يتكلس في قوالب جامدة، لا حدّ للاسم الواحد، مادام يخضع لمقياس ذاتي نابع من التجربة، فالمحبة في الذوق الصوفي -مثلا- "تختلف درجتها باختلاف حال الصوفي و مقامه، و رسوخ قدمه، و درجة فنائه، و معرفته ... فمحبة المريد غيرها محبة السالك غير ها محبة العارف..."(2).

يرى الصوفية المحبة تكون نتيجة للمجاهدة، و المكابدة، و يكون تعريفهم لها انطلاقا من إملاءات أذواقهم، و هي تنقسم حسب تقسيم المتلقين إلى ثَلَاث دَرَجَات:

الدرجَة الأولى محبَّة تقطع الوساوس وتلذ الْخدمَة وتسلي عَن المصائب، وَهِي محبَّة تنْبت من مطالعة الْمِنَّة وَتثبت بإتباع السّنة وتنمو على الْإِجَابَة للفاقة.

والدرجة الثَّانِيَة: محبَّة تبْعَث على إِيثَار الْحق على غَيره، وتلهج اللِّسَان بِذكرِهِ، وَتعلِّق الْقلب بشهوده وَهِي محبَّة تظهر من مطالعة الصِّفَات وَالنَّظَر فِي الْآيَات والارتياض بالمقامات.

والدرجة الثَّالِثَة: محبَّة خاطفة تقطع الْعبارَة وتدقق الْإِشَارَة"(3).

و أضاف الجنيد تقسيمات أخر للمحبة حسب مراتب السائرين و أقسام المتلقين العامة و الخاصة و خاصة الخاصة و لكل قسم منها صفة معلومة:

المحبة الأولى: محبة العامة، و هي تكون جراء مراعاة أثر الإحسان من الله على العبد، و كما هو الظاهر يربط السبب بالنتيجة.

المحبة الثانية: محبة الخاصة: و هي محبة الصادقين و المحققين، و "هي التي تتولد من نظر القلب إلى غناء الله و جلالته، و عظمته، و علمه و قدرته، و هو حب الصادقين المحققين"(4)، و هي تختلف عن محبة العامة في أنها ليست متولدة عن مقابل.

1- أبو نصر السراج الطوسي: اللمع، ص: 41.

2- أحمد بوزيان: شعرية الخطاب الصوفي في الموروث العربي، ص: 449.

3- أبو إسماعيل عبد الله بن محمد الهروي: منازل السائرين، دار الكتب العلمية - بيروت، د.ط، د،ت ص: 89.

4- أبو نصر السراج الطوسي: اللمع، ص: 54.

المحبة الثالثة: محبة خاصة الخاصة: و هي محبة الصديقين، و الكمّل من العارفين هي متولدة" من نظرهم و معرفتهم تقديم حب الله بلا علة، فكذلك أحبوه بلا علة"[1].

قال الجنيد ملخّصا أصناف المحبة: "الناس في محبة الله عز و جل عام و خاص، فالعوام أحبوه لكثرة نعمه، و دوام إحسانه، إلا أن محبتهم تقل و تكثر، و أما الخواص فأحبوه لما عرفوا من صفاته، و أسمائه الحسنى، و استحق المحبة عندهم، لأنه أهل لها، و لو أزال عنهم جميع النعم"[2].

وبهذا الشّكل تتدرج المحبة، كلُّ صوفي يفسّرها حسب حاله و مقامه، فلا ينطق الواحد منهم إلا عن ذوق و مكاشفة، فلا مجال لنقل المفاهيم من الأقوال السابقة، بل يأتي التعريف من ذوق الذائق.

إنّ محبّة الصوفية لخالقهم مفارقة لأعراف الناس، محبّتهم لله مجرّدة من النفعية، و هذا يعني عندهم إعطاء الألوهية حقّها من التوحيد و التفريد و التنزيه و الإجلال و التبجيل، بمعنى أنّ الله أحقّ وحده أن يُعبد و يُطاع و يُحب بل و يُعشق، و لو لم يخلق في ذلك جنّة و لا ناراً، و لا توعّد بعقاب و شقاء، و لا وعد بثواب و نعيم، و لو أن الدنيا بحذافيرها، و الآخرة بمضامينها وضعت بين يدي المحبّين من الصوفية العارفين ما شغلت قلوبهم عن الله طرفة عين، ذلك أنّ "لله عباداً ليس يشغلهم عن الله خوف نار و لا رجاء الجنّة، فكيف تشغلهم الدنيا عن الله؟!"[3].

و عن هذا المعنى أجابت رابعة العدوية حينما سئلت عن حقيقة إيمانها بالله فقالت : "ما عبدتُّه خوفاً من ناره، و لا حبّاً لجنّته، فأكون كأجير السوء، بل عبدته حبّا له و شوقاً إليه"[4]، و أنشدت أبياتها المشهورة:

أُحِبُّكَ حُبَّيْـنِ حُبَّ الْهَـوَى وَ حبًّا لِأَنَّـكَ أَهْـلٌ لِـذَاكَا
فَأَمَّا الذِي هُوَ حُبُّ الهَـوَى فَشُغْلِي بِذِكْـرِكَ عَمَّنْ سِوَاكَا
وَ أَمّا الذِي أَنْـتَ أَهْلٌ لَـهُ فَكَشْفُكَ لي الحُجْبَ حَتَّى أَرَاكَا
فَلَا الحَمْدُ فِي ذَا وَلَا ذاكَ لِي وَ لَكِنْ لَكَ الْحَمْدُ فِي ذَا وَ ذَاكَا[5]

---

[1]- المرجع نفسه, ص: 55.

[2]- سعاد الحكيم: تاج العارفين، الجنيد البغدادي، ص: 97.

[3]-أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، ج : 04، 310.

[4] - عبد القادر عيسى: حقائق عن التصوف، ص: 329.

[5]- أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، ج: 04، ص: 310.

و جاء في مفاهيم المحبة عشرات التعبيرات فمنها: "الْمحبَّة: تعلق الْقلب بَين الهمة والأنس فِي الْبَذْل وَالْمَنْع على الْإِفْرَاد، والمحبة أول أَوديَة الفناء والعقبة الَّتِي ينحدر مِنْهَا على منَازِل المحو وَهِي آخر منزل تلقى فِيهِ مُقَدّمَة الْعَامَّة ساقة الْخَاصَّة ... والمحبة هِيَ سمة الطَّائِفَة وعنوان الطَّرِيقَة ومعقد النِّسْبَة"[1]

و قد نقل الإمام القشيري عن كبار الصوفية مفاهيم متباينة عن المحبة نورد منها[2]:

قَالَ أَبُو يَزِيد البسطامي: المحبة استقلال الكثير من نفسك واستكثار القليل من حبيبك.

وَقَالَ سهل بن عبد التستري : الحُبُّ معانقة الطاعة ومباينة المخالفة.

وسئل الجنيد عَنِ المحبة فَقَالَ: دخول صفات المحبوب عَلَى البدل من صفات المحب.

قَالَ أَبُو عَبْد اللَّهِ القرشي: حقيقة المحبة أَن تهب كَذَلِكَ لمن أحببت فلا يبقى لَك منك شَيْء.

و قال ابْن عَطَاء: [المحبة] أغصان تغرس فِي القلب فتثمر عَلَى قدر العقول.

و قال الْحَارِث المحاسبي :" المحبة ميلك إِلَى الشيء بكليتك ثُمَّ إيثارك لَهُ عَلَى نفسك وروحك وَمَالِك ثُمَّ موافقتك لَهُ سرا وجهرا، ثُمَّ علمك بتقصيرك فِي حبه.

وَقَالَ النوري: المحبة هتك الأستار وكشف الأسرار.

وقيل: المحبة بذل المجهود والحبيب يفعل مَا يشاء.

و قيل: المحبة الميل الدائم بالقلب الهائم.

وقيل: المحبة إيثار المحبوب عَلَى جَمِيع المصحوب.

وقيل: موافقة الحبيب فِي المشهد والمغيب.

وقيل: محو المحب بصفاته وإثبات المحبوب بذاته.

و لما سئل الإمام الجنيد عن المحبة، كان جوابَه فيضانُ الدموع من عينيه، وخفقان القلب بالهيام والشوق، ثم عبَّر عما وجده من آثار المحبة في النص الذي تداولته المصادر الصوفية، قال أبو بكر الكتاني: "جرتْ مسألةٌ في المحبة بمكة أعزها الله تعالى أيام الموسم، فتكلم الشيوخ فيها، وكان الجنيد أصغرهم سناً، فقالوا: هات ما عندك يا عراقي! فأطرق رأسه، ودمعت عيناه ثم قال: عبدٌ ذاهب عن نفسه، متَّصلٌ بذكر ربِّه، قائم بأداء حقوقه، ناظرٌ إليه بقلبه، أحرق قلبه أنوارُ هيبته، وصفاء شُرْبِه من

---

[1] - أبوإسماعيل عبد الله بن محمد الهروي: منازل السائرين، دار الكتب العلمية - بيروت، د.ط، د،ت ص: 89.

[2] - أبو القاسم القشيري: الرسالة القشيرية، ص: 492 و ما بعدها.

كأس وُدِّه، وانكشف له الجبَّار من أستار غيبه، فإن تكلم فبالله، وإن نطق فعن الله، وإن تحرك فبأمر الله، وإن سكن فمع الله، فهو بالله ولله ومع الله، فبكى الشيوخ وقالوا: ما على هذا مزيد، جزاك الله يا تاج العارفين"(1)

هكذا تباينت مفاهيم الصوفية للمحبة مع أنها لاسم واحد، فكل عبّر عنها بما وجد في أعماق نفسه، فهي أقوال نابعة من ذوق الذائق و حسب، وليست نابعة من استنتاج المنطق أو برهان العقل، لا تقتضي المراجعة و التعديل أو التصويب، فكلُّها مفاهيم نشأت عن أحوال، ثم تأخذ دلالتها توتراً آخر مع توتُّر حال الصوفي و درجته، فهي حال ذوقية لا تعبر عنها الألفاظ التي وضعت – في أغلبها – للأشياء المادية، ذلك أن "الأمور المعلومات على قسمين: منها ما يحدّ، ومنها ما لا يحدّ، والمحبة عند العلماء بها المتكلمين فيها من الأمور التي لا تحدّ"(2).

و مثل هذه التعاريف كثيرة، فهي لا تخضع لقياس منطقي، و لا لتوصيف موضوعي يتفق عليه الجميع، و الملاحظ في تعاريفهم أنهم لا يتدخَّل الواحد منهم ليُعقّب أو يُخطّئ أو يُضعِّف، "يجتمعون في مجلس واحد، فيقول كل حاضر للمجلس تعريفه للمحبة، و من قولته و تعريفه، يظهر الصوفي الأهمّ تجربة و الأعلى مقاما (...) كل ذلك يتم دون جدال و لا مجادلة، لأن الكلَّ مشترك في المذاكرة لا يُنشئ جملا نظرية، و لا يُؤلف عبارات منطقية، بل يعبر عن أعماقه، و يترجم عن حاله و مقامه في جوابه عن السؤال أو في مذاكرته مع صحبه"(3).

فكل تعريف صحيح من وجهة نظر القائل و السامع، لأن الكلّ يُعبّر عن درجة معرفته، و هي ذاتية لا تحد بالحد الموضوعي، و هذا التباين يدلِّل على كون المعرفة الصوفية لا نهائية، و الصوفي الأكثر ذوقاً و الأعلى مقاما هو الذي يكون تعريفه أكثر شمولا، و بهذا تختلف تعاريفهم للمسمى الواحد، و ليس هذا الاختلاف مؤسّساً على منهج عقلي يقتضي التصويب أو الترجيح، لأن كل المقولات صحيحة، فـ"التصوف لا يُلغي صحيحاً متقدِّما من أجل رؤية أعلى، بل على العكس، يأتي الجديد على أنه مرتبة تأخذ مكانها في عالم الرؤية الصوفية (...) رؤية تراتبية تعكس رؤيتهم للجنة في تراتب مقاماتها"(4).

---

[1] - أبو القاسم القشيري: الرسالة القشيرية، ص: 493.

[2] - محيي الدين بن عربي - الفتوحات المكية – ج: 2 ، ص:321.

[3] - سعاد الحكيم: ابن عربي و مولد لغة جديدة، ص: 38.

[4] -سعاد الحكيم: ابن عربي و مولد لغة جديدة، ص: 57.

و كما اختلفت مفاهيم المحبة اختلفت كذلك مراتبها، إذ نجد الصوفية يقسمون مراتبها إلى عشرة هي :

أولها :العلاقة: وسميت بذلك لتعلق القلب بالمحبوب.

الثانية : الإرادة: وهي ميل القلب إلى محبوبه وطلبهُ له.

الثالثة: الصبابة: وهي انصباب القلب إلى المحبوب بحيث لا يملكه صاحبه، كانصباب الماءِ في المنحدر.

الرابعة: الغرام: وهو الحب اللازم للقلب لا يفارقه، بل يلازمه كملازمة الغريم لغريمه.

الخامسة: الوداد: وهو صَفوُ المحبة، وخالصها، ولبها.

السادسة: الشغف: وهو وصول الحب إلى شغاف القلب. قال الإمام الجنيد رحمه الله تعالى: الشغف أن لا يرى المحب جفاءً، بل يراه عدلاً منه ووفاءً.

السابعة: العشق: وهو الحب المفرط الذي يُخاف على صاحبه منه.

الثامنة: التتيُّم: وهو التعبد والتذلل، يقال: تيَّمه الحب أي ذَلَّلَهُ وعبَّده.

التاسعة: التعبد: وهو فرق التتيم، فإن العبد لم يبق له شيء من نفسه.

العاشرة: الخلة: انفرد بها الخليلان إبراهيم ومحمد عليهما الصلاة والسلام، وهي المحبة التي تخللت روح المحب وقلبه، حتى لم يبقَ موضع لغير المحبوب"[1]

و لكل رتبة من هذه الرتب تعريف خاص بها يستنبته الصوفي من ذوقه في لحظة النشوة و الانخطاف ، و هو بذلك لا يتشارك مع غيره في هذا الذوق.

وعليه فإن دلالة المصطلح الصوفي لا تعرف ثباتاً بل تنزاح بانزياح مقام و حال المتصوف، كل يعرف الاسم بما وجده في وقته، فلا ينشئ جملا و مفاهيم عقلية، بل تنطلق التعاريف من القلب على اللسان بدون تدخُّل للعقل الذي يشوِّه المقول تَبَعاً لصرامته و ضبطه، ومن ثم تبقى المفاهيم الصوفية بعيدة عن الضَّبط و التَّقييد الذين من شأنهما أن يُقلصا و يحجّما المعارف.

و بهذا لا تخضع دلالة المصطلح الصوفي لتواضع يتفق عليه الجميع بل يأخذ تعريفه وفق ما تُمليه التجربة التي لا تثبت على حال، إذ يُعبّر كل معبّر على مذاقه و حسب حاله، لذلك شاعت عن

---

[1]- أبو إسماعيل عبد الله بن محمد الهروي: منازل السائرين ، ص:18.

الصوفية مقولة: "عبّر بلسانك عن حالك، و لا تكن بكلامك حاكيا أحوال غيرك"[1]، وتصبح اللغة في العرفان الصوفي لا يحيل على معنى أحادي قار ثابت، بل تحيل إلى دلالات متفرقة ناتجة عن أسفار و معارج متفرِّقة، فالكلمة أو اللفظة تعرج مع روح الصوفي فتُزَوَّد بدلالة جديدة [2].

و قد أشار ابن خلدون إلى هذا المعنى بقوله:"و كذلك التوحيد و الشكر و اليقين و سائرها تختلف تفاسيرها باختلاف الباعث عن المجاهدة حسب ما استقرأناه من كتبهم"[3]، فكلّ صوفيّ يسترفد مقولاته، و ينحت مفرداته، و يصوغ عباراته مما استقر في قلبه، و بهذا يفقد المصطلح المواضعة العُرفية، لأن التواضع في الاصطلاح الصوفي مفقود، فبحكم أنهم تواطأوا على الأسماء و اختلفوا حول المسمّيات، لأن ما تحت الاسم لا يحدّه ضابط، بل تنشأ المفاهيم انطلاقا من الذوق، فلا ينطق الصوفيّ "إلا وهو متحقّق بما يقول، و ليس أدلّ على هذا التحقيق بالقول من تباين عباراتهم في التعبير عن المعنى الواحد، فلمّا كانت درجاتهم في المعارف و الأحوال متفاوتة، مكان كلّ منهم يُعبّر عن مقدار معرفته و ينطلق بحسب حاله" [4]، فتختلف أجوبتهم عن السؤال الواحد باختلاف معارفهم، "و كل ذلك حسنٌ، و لكل جواب من أجوبتهم أهل يليق بهم بما أجابوا، و هي فائدة و نعمة و زيادة لهم و رحمة"[5].

إن انفصال التجربة الروحية للصوفية عن العرف العام يجعلهم يحبون انفصالا حقيقيا بين مدلول اللفظ بحسب العرف العام، ومدلوله بحسب العرف الخاص الذي يشعر به الصوفي ولا يدرك منه غيره إلا المعنى العرفي العام، و لذلك كان عامة الناس لا يفهمون ما يرد من الصوفية من مفردات، فيجدون المعنى العرفي قد انفصل تماماً عن المعنى الصوفي الجديد، و قد أشار ابن عربي إلى هذه الإشكال مبرراً ذلك بأن علوم الأسرار تعجز العبارة عن نقلها في قوله: "... إن كتب أهل طريقتنا مشحونة بهذه الأسرار، ويتسلَّط عليها أهل الأفكار بأفكارهم، وأهل الظاهر بأول احتمالات الكلام،

---

[1]- أبو عبد الرحمن السلمي: طبقات الصوفية، ص: 367.

[2]- محمد أحمد الخضراوي، هندسة النص، مجلة كتابات معاصرة، مجلد 09، عدد: 33، 1998، ص: 74.

[3]- عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، ص: 438.

[4]- طه عبد الرحمن: العمل الديني و تجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء –المغرب- بيروت -لبنان- ط: 02، 1997م، ص: 167.

[5]- أبو نصر الطوسي: اللمع، ص: 103.

فيقعون فيهم ولو سئلوا عن مجرد اصطلاح القوم الذي تواطؤوا عليه في عباراتهم، ما عرفوه، فكيف ينبغي لهم أن يتكلموا فيما لم يحكموا أصله؟"[1]

إن أذواق الصوفية تأبى الحصر في الأسماء، لأنّ التّسمية تعني القبض على الشيء و محاصرته، و هذه العملية موكلة للأشياء الموجودة في الأعيان، مما هو من عالم الماديات، و لذلك يجد الصوفي صعوبة كبيرة في إيصال الرسالة إلى المتلقي البسيط، ويفشل في عملية التبليغ وتوصيل التجربة العرفانية الذوقية إلى عموم الناس بسبب عجز اللغة التواصلية التي تمتاز بالمفارقة التعبيرية الناتجة عن قلة الألفاظ وكثرة المعاني، و ارتباط تلك الألفاظ بالأشياء المادية المحسوسة.

تبلغ الصعوبة حدها في تحديد ماهية الأشياء التي ليس لها مرجع تحال إليه، لأن "ما تشير إليه الكلمة في العالم الخارجي سواء أكان المشار إليه ماديا أم غير مادي، هو عبارة عن تصور المتكلّم باللغة للشيء الموجود في ذهنه هو ليس كما هو في الخارج على الحقيقة، أو بمعنى أدقّ هو التصور الذي يقف بين الواقع و الكلمة"[2]، لذلك يعمد المعجميون إلى وضع صورة بجانب الكلمة التي يصعب تحديد هويتها، و هذه العملية تأتي لتحديد دلالة الكلمة دلالة محددة تبعد القارئ عن تصوُّرات أخرى تستدعيها ذاكرته عبر ما ترسَّب فيها من مخزون، و هذا لا يكون إلا للصور المادية "و هو ما يسمى بالمعنى الإشاري ... أي المعنى الذي يمكن إيضاحه عن طريق الإشارة إليه بالصورة في المعجم، و هو يطبق على مجموعة من الأشياء ذات الأبعاد المادية للشكل الواضح"[3].

أما الشيء الذي لا وجود له إلا في الأذهان، فإن تحديده باللغة، بالشرح تارة، و بذكر المترادفات تارة أخرى، لن يحدد ماهيته، بل تبقى شروحات باردة بعيدة عن النشوة، لذلك لا يمكن أن تقدم المعاجم العادية أي حل فيما يتعلّق باللطائف و المواجيد الصوفية، لأنها من الأذواق المعنوية التي لا يحدها اسم و لا يصفها شرح.

و بناءً على ما تقدّم لا يُمكن أن تكون اللغة معادلا للطائف و الأذواق التي تفتقد إلى المرجع، فقد شعر "دوزي" بصعوبة تحديد ماهية المصطلحات الصوفية حينما يتحدّثون – مثلا –عن

---

[1] - محيي الدين بن عربي: كتاب الفناء في المشاهدة-ضمن رسائل ابن العربي-جمعية دائرة المعارف العثمانية-حيدر آباد الدكن-دار إحياء التراث العربي-لبنان-ج:1، 1361هـ، ص:4.

[2]- حلمي خليل: الكلمة: دراسة لغوية معجمية، دار المعرفة الجامعية للطبع و النشر و التوزيع، الإسكندرية-مصر- ط: 02، 1998م، ص: 108.

[3]- المرجع نفسه، ص: 111.

الحال و المقام، و الخمرة، و العشق، و غيرها ... فلم يضعها في معجمه قائلا: "هذا عمل تركته طواعية لغيري"[(1)].

إن المعاجم العادية لن تمكن القارئ من فهم دلالة المصطلح الصوفي، و حتى المعاجم الصوفية المتخصصة لن تمكن من نقل ماهية دلالة المصطلحات الصوفية، "لأنه ليس ثمة ضابط قار و ثابت، أو قاعدة مطردة في تحديد المعنى الصوفي، إنه يخضع هو الآخر لذوق المتصوف"[(2)].

لقد شعر المعجميون بإشكال تحديد دلالة الألفاظ التي تتميز بالشحنات العاطفية و تفتقد إلى ما يعادلها في الوجود العيني، إذ تعتبر معاني مجردة، فكلمة "أم" [هي في] المعجم دالة على فكرة مجردة لا نستطيع أن نتصورها في أم من لحم و دم، فتقف إزاء المعنى المعجمي جامد العاطفة بارد الشعور، لأنه لا يعطيك إلا شبحا خافتا لأم تصلح لكل إنسان، و هي لهذا السبب نفسه لا تصلح أما لإنسان"[(3)].

إن الألفاظ التي تتحدد ماهية مدلولاتها هي التي لها مرجع تحال إليه باعتبار الثلاثية التي تتحدد بها هوية الأشياء (الصورة السمعية، و الصورة المادية، و الصورة الذهنية)، إذ يتم استحضار الصورة ذهنيا بمجرد سماع الاسم، غير أن هذه الصورة تختلف في ذهن المتلقي، حيث "بمجرد أن تنطق الكلمة و لتكن شجرة، تقفز في الذهن مباشرة صورة لشجرة ما، فالإشارة ليست مجرد تسمية للشيء، و لكنها وحدة معقدة تربط بين الصورة الصوتية و الفكرة، و الصورة الصوتية هي التي تتولد نتيجة سماع صوت لفظي، أما الفكرة فهي عملية فردية، فقد تكون الشجرة التي تطفر في ذهني شجرة طويلة أو قصيرة، أو شجرة بعينها تقع في مكان معين"[(4)].

إذا كان الاختلاف و التباين حول مدلول الشيء المادي، فإن الحال مع المصطلحات الصوفية التي لا وجود لمعادلاتها في عالم الكثافة ستبقى بعيدة عن الإحاطة بمدلولاتها الحقيقية، وتبقى مجرد انطباعات شخصية لا يعرفها إلا من كابد و ذاق، و استشعر حلاوة و مرارة التجربة الصوفية، لأنّ هذه المصطلحات دونت من أجل "شرح عمق الكلمات المنبعثة من صميم المعاناة و الألم لأصحاب

---

[1]- غنيمي محمد هلال: ليلى و المجنون في الأدبين العربي و الفارسي، ص: 11.

[2]- أحمد بوزيان: اللّجة و المصطلح في الخطاب الصوفي، مجلة كتابات معاصرة، ص: 101.

[3]- سعيد الورقي: في الأدب و النقد الأدبي، دار الطليعة الجامعية، الإسكندرية -مصر- د.ط، 1989م، ص: 45.

[4]- نبيلة إبراهيم: نقد الرواية من وجهة نظر الدراسات اللغوية الحديثة، مكتبة غريب، القاهرة ، مصر، د.ط، د.ت، ص: 25.

التجارب الصوفية، و أن هذه اللغة بالغة الخصوصية، لأنها بدت رمزية دلالية مضيئة(...) فهي مفردات صوفية صنعها المتصوفون و صنعتهم"[1].

إن الألفاظ التي تعبر عن الأحاسيس و المشاعر لا تنقل معاناة أصحابها ، لأن الشعور لا تترجمه اللغة، لأنه غائب عن الأنظار، و ما هو غائب لا تقوله اللغة، و لا تطاله العبارة، يبقى دفينا في صدر المعبر، ثم إن اللغة لا تنقل إلا ما هو موجود في الأعيان، و أثناء هذه النقلة من الغياب إلى الحضور، تتعرض صور الأشياء إلى التشويه، إذ تفرض عليها ذاتية المتلقي زيادة أو نقصا، تمديدا أو تقليصا، حسب ما اختزنته الذاكرة عن هذه الصورة.

و بهذا المنظور، تبقى المكاشفة الصوفية بعيدة عن التشكيل اللساني الذي ينقل ما هو مادي إلى عالم الكتابة، أما معارف الصوفي فستبقى خارج المعقول، و خارج اللغة، و تشترط لمعرفتها سلوك الطريق الصوفي وهو الوحيد الكفيل بتقريب المعاني الصوفية إلى الأذهان، وليس الشرح الذي من شأنه أن يقرِّب الدلالة الغائبة من ذهن المتلقي كما في الكتابات المعجمية المعيارية يأتي بلا نتيجة في نظيرتها الصوفية، إذ يأتي" ميتاً دون حركة فيه ولا حياة، مبتورا عن تجربته الروحية، ولهذا فالمصطلح داخل التجربة حي ينبض لحرارة عرفانية، و داخل القاموس ميت بلا روح، فالصوفي داخل الكتابة، يكون واقعا تحت تأثير الوجد والانخطاف والانتشاء والغيبوبة، وحينما يكون في القاموس مشروحا يكون فيه واعيا، حاضرا يدفعه البحث إلى إيجاد معادل لغوي للطائف مما يظهر مفارقة بين المصطلح لحظة الانتشاء والانخطاف، وشرحه لحظة الوعي ذلك المعنى اللطيف، بالإضافة إلى اختلاف دلالة المصطلح ذاته من صوفي إلى آخر، بل اختلافه عند الصوفي نفسه بحسب اختلاف الحال التي يكون عليها من جهة، وتقارب دلالة المصطلحات من جهة أخرى، دون وجود قرينة لغوية أو مرجعية تفرق بينها بشكل قطعي، فتحولت إلى لغة" بالغة الخصوصية وإن بدت رمزية دلالية مضببة" [2].

و هذه الشروحات و التعريفات و المفاهيم الصوفية قد أغنت الفكر الصوفي من جهة ولكنها - من جهة - أخرى شكلت عائقاً أمام المتلقي غير الصوفي الذي تعوَّد على الشرح المبسط و التعريف الواحد للمصطلح الواحد، فلا تقر الدلالة في المصطلح الصوفي على دلالة واحدة أو اثنتين، بل تتعدى إلى ما لا يعدُّ و لا يُحصى من التعريفات، بسبب تنوع التجارب الروحية وتفاوتها، وهذا

[1]- سمير السعدي: الحسين بن منصور الحلاج: حياته، شعره، دمشق -سوريا-د.ط، 1996م، ص: 31.

[2]- أحمد بوزيان: شعرية الخطاب الصوفي في الموروث العربي(مخطوط رسالة دكتوراه)، ص: 30.

التفاوت وذاك التنوع هما اللذان يتحكمان في مضامين المعجم الصوفي، بحيث إنهما ينشئان علائق خاصة بين الدوال ومدلولاتها من جهة، وبينها وبين مصطلحات أخرى في المنظومة الاصطلاحية للتصوف.

إن مصطلح التصوف – مثلاً – قد شكّل إشكالاً معرفياً بالغ التعقيد من حيث دلالته الاصطلاحية، إذ لا يكاد الباحث يجد له تعريفاً جامعاً مانعاً أو تعريفين أو ثلاثة، فقد أحصى أحد الباحثين أكثر من ألفي تعريف للتصوف، و سنورد مثالاً على انزياح مصطلح التصوف لدى قائل واحد.

سئل الجنيد بن محمد عن التصوف فقال: "هو أن يُميتك الحق عنك و يحييك به"[1].

و قد أشار هنا إلى حال الفناء [فناء الأوصاف المذمومة] و الذي يعقبه حال البقاء [بقاء الصفات المحمودة]، وسئل سؤالاً ثانياً عن التصوف فقال:" أن تكون مع الله بلا علاقة"[2]، و قد أشار هنا إلى ترك العلائق و الشواغل الدنيوية و الحظوظ البشرية، و الانقياد إلى الله بالكلية.

و سئل سؤالاً ثالثاً عن الشيء نفسه فقال: "التصوف عنوة لا صلح فيها"[3]، و معنى قوله إن التصوف هو مخالفة الهوى، و هو يشير إلى مشقة المجاهدة التي تأخذ من الصوفي مناحي حياته، فلا حظّ فيها لسيطرة الشهوة، أو اتّباع الهوى، أو مسايرة ملذّات الدنيا.

و أضاف تعريفا رابعاً للتصوف فقال: "التصوف حفظ الأوقات، قال: و هو ألا يطالع العبد غير حده، و لا يوافق غير ربه، و لا يقارن غير وقته"[4].

الحاصل من هذه التعاريف أنها لواحد، و لمصطلح واحد، و مع هذا اختلفت التعاريف و تباينت، فقد عرّف الجنيد التصوف بهذه التعاريف المختلفة التي لا تستند إلى منطق يلملم شتاتها "أقوال متفرّقة، نتجت عن أسفار متفرقة"[5]، فلا حدّ يضبط مقولاته لأن الصوفي يسترفد تعريفاته مما

[1]- سعاد الحكيم: تاج العارفين: الجنيد البغدادي، الأعمال الكاملة، ص: 148.

[2]- أبو نصر السراج الطوسي: اللّمع في التصوف وتاريخه ، ص: 26.

[3]- سعاد الحكيم: تاج العارفين، ص: 149.

[4]- أبو بكر الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص: 63.

[5]- سعاد الحكيم: ابن عربي، و مولد لغة جديدة، ص: 40.

وجده في وقته، و مما وقع في نفسه، لذلك قال القشيري: "تكلم الناس عن التصوف ما معناه و الصوفي من هو؟ فكلٌّ عبّر بما وقع له"[1].

إن المصطلحات الصوفية لا تخضع لتعريف واحد، لأن ذلك يؤدي إلى تضييق و حصر دلالتها، و هي من جملة الأمور الذوقية التي لا تخضع إلا لذوق الذائق و حسب، فلذلك لا يحد بالتعريف، إذ إن طابع التجربة الصوفية المتميّز بالذاتية لا يمكن أن يُخضعها لتعريف محدد يتواضع عليه اثنان، من هنا كان منشأ الاختلاف بين الصوفية حول المسمى الواحد.

لقد كثرت تعاريف المصطلحات الصوفية إلى حد لافت للانتباه ، كلها نابعة من التجربة المعيشة التي تنأى عن المماثلة أو المطابقة، تجربة يتفرَّد بها كلُّ صوفي.

و لما كانت مصطلحاتهم محصِّلة لتجربة ذوقية كان من العسير إيجاد معادلات لفظية تقارب تلك الدلالات، فالتوحيد – مثلاً – في الفكر الصوفي حالة ذوقية لا يعبر عنها اللفظ، و لذلك حين "سئل الشبلي فقيل له: أخبرنا عن توحيد مجرَّد وبلسان حق مفرد، فقال: ويحك من أجاب عن التوحيد بالعبارة فهو ملحد، ومن أشار إليه فهو ثنوي، ومن أومأ إليه فهو عابد وثن، ومن نطق فيه فهو غافل، ومن سكت عنه فهو جاهل، ومن توهَّم أنه واصل فليس له حاصل، ومن رأى أنه قريب فهو بعيد، ومن تواجد فهو فاقد، وكل ما ميَّزتموه بأوهامكم وأدركتموه بعقولكم في أتم معانيكم فهو مصروف مردود إليكم محدث مصنوع مثلكم."[2]

كما تبلغ الصعوبة أوجَّها فيما يخصُّ المصطلحات المتداخلة الدلالة، التي تتشابه في الحالات الذوقية، و" من ذلك المحاضرة والمكاشفة والمشاهدة، المحاضرة ابتداءً ثم المكاشفة ثم المشاهدة؛ فالمحاضرة حضور القلب، وقد يكون بتواتر البرهان، وهو بعد وراء الستر، وإن كان حاضرا باستيلاء سلطان الذكر، ثم بعده المكاشفة: وهو حضوره بنعت البيان، غير مفتقر في هذه الحالة إلى تأمل الدليل، وتطلب السبيل، ولا مستجير من دواعي الريب، ولا محجوب عن نعت الغيب، ثم المشاهدة: وهي حضور الحق من غير بقاء تهمة، فإذا أصْحَت سماء السر عن غيوم الستر فشمس الشهود مشرقة عن برج الشرف، ... فصاحب المحاضرة مربوط بآياته وصاحب المكاشفة مبسوط بصفاته وصاحب

---

[1]- أبو القاسم القشيري: الرسالة القشيرية، ص: 262.

[2]- أبو القاسم بن هوازن القشيري: الرسالة القشيرية، ص: 466.

المشاهدة ملقي بذاته، وصاحب المحاضرة يهديه عقله، وصاحب المكاشفة، يدنيه علمه، وصاحب المشاهدة تمحوه معرفته"[1].

و مع هذا البسط في بيان الحدود الفاصلة بين هذه المصطلحات إلا أن المتلقي العادي لا يمكنه ضبط الفروق الدلالية بينها، ما لم يتصف بها و ينازل هذه الحالات الذوقية التي لا تنقل بالعبارة.

و قد شعر الصوفية بصعوبة المصطلحات التي يتداولونها فيما بينهم، لذلك نجدهم يقرِّبون معانيها بضرب الأمثلة، ومن ذلك النفس و الوقت و الحال: فالنفس" ترويح القلوب بلطائف الغيوب، وصاحب الأنفاس أرق وأصفى من صاحب الأحوال، فكان صاحب الوقت مبتدئاً، وصاحب الأنفاس منتهيا، وصاحب الأحوال بينهما، فالأحوال وسائط، والأنفاس نهاية الترقي، فالأوقات لأصحاب القلوب، والأحوال لأرباب الأرواح، والأنفاس لأهل السرائر[2]".

و من ذلك أيضاً : اللوائح والطوالع واللوامع، قال القشيري: "و هذه الألفاظ متقاربة المعنى لا يكاد يحصل بينها كبير فرق، وهي من صفات أصحاب البدايات الصاعدين في الترقي بالقلب،...واللوامع أظهر من اللوائح وليس زوالها بتلك السرعة، فقد تبقى اللوامع وقتين وثلاثة والطوالع أبقى وقتا، وأقوى سلطاناً، وأدوم مكثاً، وأذهب للظلمة، وأنفى للتهمة [3].

و من ذلك أيضاً البواده و الهجوم: قال القشيري " البواده: ما يفاجئ قلبك من الغيب على سبيل الوهلة، إما موجب فرح وإما موجب ترح، والهجوم ما يرد على القلب بقوة الوقت من غير تصنُّع منك، ويختلف في الأنواع على حسب قوة الوارد وضعفه، فمنهم من تغيرّه البَوَادِه وتصرفِه الهواجم، ومنهم من يكون فوق ما يفجؤه حالاً، وقوة أولئك سادت الوقت". [4]

لقد تبيَّن للصوفية أن اللغة العادية قاصرة عن أداء مهمة التواصل بينهم و بين متلقِّيهم، إذ إن هذه اللغة بعد مصاحبتها للأمور الحسية، و لاستنادها على ما يمليه العقل الذي لا يقبل بالتناقض، عجزت عن الإيفاء بالتعبير عن الحالات الوجدانية التي يعيشها الصوفي لحظة فنائه، فلا يمكن له - إذن - أن يُراهن على حمولتها الدلالية التي تستحضر ما ألفته ذائقة المتلقين من قبيل النسج على

---

[1]- المصدر نفسه، ص: 184.

[2]- أبو القاسم القشيري: الرسالة القشيرية ، ص: 197

[3]- المصدر نفسه، ص: 187

[4]-المصدر نفسه, ص: 188

المنوال و القالب و المثال، فلا يمكن أن يتعاطى المتلقُّون العاديون مع لغة تخالف الأعراف، و تنأى عن الشائع المتداول، تجمع بين المتناقضات، و تقارب بين المتباعدات كمثل أبيات الحلاج:

لِلْعِلْمِ أَهْلٌ وَ لِلْإِيمَانِ تَرْتِيبُ	**وَ لِلْعُلُومِ وَ أَهْلِيهَا تَجَارِيبُ**
وَ العِلْمُ عِلْمَانِ مَطْبُوعٌ وَ مَكْتَسَبٌ	**وَ الْبَحْرُ بَحْرَانِ مَرْكُوبٌ وَ مَرْهُوبُ**
وَ الدَّهْرُ يَوْمَانِ مَذْمُومٌ وَ مَمْدُوحٌ	**وَ النَّاسُ اثْنَانِ مَمْنُوحٌ وَ مَسْلُوبُ**
فَاسْمَعْ بِقَلْبِكَ مَا يَأْتِيكَ عَنْ ثِقَةٍ	**وَ انْظُرْ بِفَهْمِكَ فَالتَّمْيِيزُ مَوْهُوبُ**
إِنِّي ارْتَقَيْتُ إِلَى طَوْدٍ بِلَا قدَمٍ	**لَهُ مَرَاقٍ، عَلَى غَيْرِي مَصَاعِيبُ**
إِنِّي يَتِيمٌ وَ لِي أَبٌ أَلُوذُ بِهِ	**قَلْبِي لِغَيْبَتِهِ، مَا عِشْتُ مكْرُوبُ**
أَعْمَى بَصِيرٌ، وَ إِنِّي أَبْلَهٌ فَطِنٌ	**وَ لِي كَلَامٌ، إِذَا مَا شِئْتَ مَقْلُوبُ**
وَفِتْيَةٍ عَرَفُوا مَا قَدْ عَرَفْتُ فَهُمْ	**صَحْبِي وَمَنْ يَحْظَ بِالخَيْرَاتِ مَصْحُوبُ**(1)

أبيات الحلاج هذه تضع المتلقي أمام اعتبارات شروط التلقي، تتراسل الحواس كلها لتقارب الدلالة المقصودة، و ذلك كأن يكون (المتلقي) صاحب قلب، يسمع بقلبه، و يعي المقول الصوفي بالفهم الموهوب، لا بإعمال العقل المكتسب، فكلامه يُشوّش عقل متلقي خطابه بكلامه المقلوب المستغرب، إذ خالف العرف اللغوي فاعتبر:

أعمى= بصير

أبله = فطن

لا يمكن اعتبار هذه المساواة صحيحة في الخطاب المعياري فـ:

أعمى ≠ بصير و أبله ≠ فطن.

ذلك حظ الفكر و العقل الذي لا يقر بالتناقض بخلاف القلب منبع هذه الأقوال يجمع بينهما و يجعلها في حلقة واحدة.

لقد عُدّت بنية اللغة الصوفية إشكالية معقدة لا يمكن الاقتراب منها إلا إذا استنفذ المتلقي طاقته و وقف على مصادر تكوّن هذه اللغة، و كيفية نشوئها، و ظروف صياغتها، بالدخول إلى عالم النص دون عزله عن سياقه الصوفي، و عن منشئه، بالالتفات إلى مصادر معرفة القائل و منطلقاته الفكرية، "ففعالية الخطاب و سلطته و إحداثه التغيير المرغوب تتوقف على معرفة

1- الحسين بن منصور الحلاج: الديوان تح: كامل مصطفى الشيبي، وزارة الإعلام، العراق ، 1974م، ص: 22.

منطلقات المتكلّم [المرسل] و المخاطب [المرسل إليه]، و لهذا كلما كانت المنطلقات المشتركة كثيرة أو موحدة كانت فرصة التفاهم و فعالية الخطاب أعمق"[1].

و مستفاد الرأي فيما سلف من الأقوال أنه لا يمكن للمعجم الصوفي أن يقدّم حلاًّ بخصوص إشكال ضبط و تحديد دلالة المصطلح، لأن كلّ صوفيّ يتفرّد بمعجمه الخاص الذي لا يستقر على دلالة واحدة للمصطلح الواحد، بل تختلف الدلالة عنده باختلاف ترقيه في معرفته التي تنتقل به من درجة إلى درجة، و من وثبة إلى أخرى، فيكون تعريفه غير مطابق لغيره بل يختلف عن تعريفه السابق و اللاحق، إذ يُقدّم إجابات متباينة عن مدلول اسم واحد تبعاً لما عايش، و لهذا يفقد المعجم الضبط الدلالي للمصطلحات الصوفية.

[1]- محمد مفتاح: دينامية النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط: 02، 1990م، ص: 132.

الفصل الرابع

الشطح الصوفي بين انفتاح الرؤيا وانسداد اللغة

مفهوم وحدة الوجود

الشطح الصوفي بين سعة الوجدان وضيق الدلالة

الفضاء التأويلي في لغة الشطح الصوفي

توطئة:

لقد ارتبط الفكر الصوفي لدى الكثير من المستشرقين و بعض الباحثين العرب بفكرة " وحدة الوجود" ، (Panthéisme) ، فهي مفهوم معقَّد ليس له أصول إسلامية(*)، وهذا المفهوم قد ألصقه الكثير من الباحثين والفقهاء قديماً وحديثاً بالفكر الصوفي، وكان ابن تيمية أول من أطلق وحدة الوجود، على تصوُّف ابن عربي، ليصير هذا المفهوم فيما بعد بمثابة الخيط الذي يجمع الفكر الصوفي الفلسفي، ومن ثمَّ تمَّ استصدار الفتاوى التي تُكفِّر الصوفية بسبب قولهم بهذه الفكرة الخطيرة. وقبل أن نعالج أصول هذا الإشكال نحاول التّقرب من مفهومها وأصل نشأتها لضبط مرجعياتها المعرفية والدينية انطلاقا مما أصَّله الفلاسفة وعلماء اللاهوت،حتى تَتَبَيَّنَ الخيوط التي تجمع هذه الفكرة بالتصوف الإسلامي.

مفهوم وحدة الوجود:

لقد ألصق الكثير من العلماء والباحثين فكرة "وحدة الوجود" بالتصوف الإسلامي ومن ذلك ما فعله مثلا: محمد الراشدي: مسارات وحدة الوجود في التصوف الإسلامي، الله العالم، الإنسان [1] الذي خصص صفحات كثيرة بيَّن فيها الخيوط التي تجمع بين هذه الفكرة والتصوف الإسلامي.

و بالرجوع إلى أصل الكلمة يتبين لنا أن هذا المصطلح يتكوَّن من مقطعين هما (Pan) بمعنى شامل أو عام و(théisme) بمعنى إله، وبضم هذين المقطعين يصبح المعنى شمول أو عموم الألوهية لكل شيء أو "أن وجود الله ووجود العالم ضرب واحد من الوجود." [2]

وهذه الفكرة قد راجت في فترة من الزمن لدى طائفة من العلماء الذين وحَّدوا بين الله والعالم، وزعموا أن الكون هو الله... " [1]

* - يرى الباحث نهاد خياطة أن هذه الفكرة الدخيلة الخطيرة ذات منابع إسلامية، و الغريب في الأمر أنه استند إلى وجودها بآيات من القرآن الكريم و الأحاديث النبوية الشريفة، ويلاحظ القارئ أن لدى الباحث خلطاً منهجياً في هذا الاعتقاد، فمرَّة يرى أن هذه الفكرة هي حالٌ و ليست اعتقاداً، و مرة يرى لهذه الفكرة مصادر من الكتاب و السنة، و للوقوف على أصول هذا الرأي، ينظر: نهاد خياطة، دراسة في التجربة الصوفية، دار المعرفة، دمشق، ط: 1 ،1414 / 1994، ص:33 و ما بعدها.

[1]- محمد الراشدي: مسارات وحدة الوجود في التصوف الإسلامي: الله العالم، الإنسان، دار الأوائل، دمشق، ط:1، 2004 ص: 21 و ما بعدها.

[2]- ولتر ستيس: التصوف والفلسفة، تر: إمام عبد الفتاح، مكتبة مدبولي، القاهرة، د. ط، 1999، ص: 259.

ويذهب أحد الباحثين المعاصرين إلى أن تصوُّر وحدة الوجود قد نشأ في المدرسة "الإيلية"، إذ أنهم ردوا الوجود إلى واحد، وكانت لدى "طاليس" و "اكسنوفان" بعض الأفكار عن الوحدة، فقال "طاليس" بأصل واحد للكون وهو الماء، وكذلك عرض "اكسنوفان" لتلك النظرية في وحدة الوجود، حين انتقد "هزيود" "Hesiode" و "هوميروس" "Homere" "فيما يتعلق بالخلود والتشبيه الذي خلّفاه على آلهة "الأولمب"، وقال أرسطو إن "اكسنوفان" كانت لديه نظرية شمولية للكون، عندما ذهب إلى أن الواحد "one" هو الله "God". (2)

وقد ظهرت فكرة "وحدة الوجود" بشكل جلي في العقيدة "الفيدنتية" الهندية القائلة إن "براهاما" هو الحقيقة اللانهائية.

وقد شهدت هذه الفكرة نضجاً في الفكر الغربي الحديث على يد "ديدرو" و"سبينوزا" الذيْن فسَّرا الصلة بين الله والعالم تفسيراً يقوم على الضرورة السببية لحركة الطبيعة، وهو ما اصطلح عليه "الطبيعة الطابعة" أو "الطبيعة المطبوعة" و يعني هذا أن الله ماثل في الطبيعة وهو والعالم شيء واحد. (3)

وهذه الفكرة الخطيرة قد وجد لها المناوئون للتصوف صلة، وقد كتب حولها الكثير من التآليف حتى غدت سمة بارزة في التصوف، إلا أن الحقيقة العلمية تستوجب البحث في المنابع والأصول التي قام عليها المنهج الصوفي، وهذا المبحث قد شغل الكثير من الباحثين في التصوف الإسلامي، إذ نجد أن أبا العلا عفيفي ينكر وجود أصول هذه الفكرة في خطابات ابن عربي، كما أكَّدت الباحثة سعاد الحكيم هذا النفي، وهي التي رافقت نمو فكر ابن عربي من خلال قراءة مدوناته والوقوف على كيفية اشتغال المعنى في خطابات الشيخ الأكبر.

كما نسب الكثير من الباحثين إلى متزعمي التصوف الفلسفي كابن عربي وابن سبعين القائل "بالوحدة المطلقة" والششتري و جلال الدين الرومي، فكرة وحدة الوجود. ومن هؤلاء المستشرق هنري كوربان (Henri Corbin) الذي حاول أن يفسر هذه الفكرة مع ما يتناسب مع فكر محي الدين بن عربي، إذا آثر "كوربان" الإبقاء على الثنائية "الله" في مقابل "العالم" مع القول "بوحدة الوجود".

---

[1]- ينظر: جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج:2، ص: 569.

[2]- يوسف زيدان: الفكر الصوفي، ص: 205.

[3]- المرجع السابق، ص: 246.

كما حاول بعض الباحثين العرب أن يقدم مفهوماً خاصّاً عن الفكرة لدى ابن عربي بما ينسجم مع فكر الشيخ الأكبر ومنهم عبد الجليل بن سالم الذي قال: "تعني وحدة الوجود كما تمثلت لدى ابن عربي على الأقل أن الحقيقة الوجودية لا يمكن أن تكون مزدوجة (الله / العالم) أو متكثِّرة المخلوقات ويستند على أقوال ابن عربي التي منها: "فما في الوجود إلا الله، وصفاته وأفعاله وأنه عين الوجود"[1] وقوله أيضا: "كل الموجودات مظاهر لتجلي الوجود الحقيقي وظهوره" [2] ومن ثم تكون الكثرة الملاحظة في الوجود بسبب الاعتبارات والنسب والإضافات.[3] وهو قول قالت به سعاد الحكيم، واستبدلت وحدة الوجود بوحدة الشهود.[4]

و أما عثمان يحيى فإنه اجتهد في تقديم دلالة أخرى لمصطلح: "وحدة الوجود" من خلال ترجمته إلى الفرنسية: "L'unité transcendantale de l'être" ومعناه: "الوحدة المتعالية للوجود"، وهذا يخالف معنى "وحدة الوجود".

و لم يتبَنَّ نصر حامد أبو زيد هذا الرأي الذي يجعل ابن عربي من أصحاب "وحدة الوجود" قائلا: "يجب أن يفهم فهماً خالصاً يتباعد به عن أي تصوُّر مسبق لوحدة الوجود في الفلسفة الغربية الحديثة أو المعاصرة أو الوسيطة أو القديمة، ذلك لأن ابن عربي ينطلق من ثنائية حادة واضحة يقيمها بين الذات والإلهية والعالم من جهة، وبينها وبين الإنسان من جهة أخرى"[5].

في حين يرى الباحث محمد بن الطيب نصوص الصوفية ذات صلة بوحدة الوجود "لا تستجيب لمثل هذا العلم المادي الاندماجي، وإن قراءة "وحدة الوجود" الصوفية الإسلامية في ضوء المفاهيم الغربية لوحدة الوجود مزلة أقدام، ومضلة أفهام، وإن ذلك يحتاج إلى مراجعة أصبحت متأكدة... [6].

وإلى هذا الرأي جنح معظم الباحثين الذين وقفوا على حقيقة التصوف، كيوسف زيدان الذي رأى أن أصحاب التصوف النظري (الفلسفي) قد قالوا بنوع من "الوحدة الإلهية" وهي ليس وحدة الوجود، ذلك أنه "ليس للعالم وجود أصلي عند ابن عربي، بل وجود إضافي ملحق بوجوده تعالى"[1].

---

[1]- محي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج :01، ص: 151.

[2]- المصدر نفسه،ج:1ص: 475.

[3]- عبد الجليل بن سالم: وحدة الوجود عند ابن عربي، دار جويرو، تونس، ط: 1، 2002، ص: 17 وما بعدها.

[4]- ينظر: سعاد الحكيم: ابن عربي ومزلد لغة جديدة، ص: 38.

[5]- نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، ص: 21.

[6]- محمد بن الطيب: وحدة الوجود في التصوف الإسلامي، ص: 09.

ويبدو هذا الفهم متجانسا مع قول ابن عربي في العديد من أقواله، منها على سبيل المثال لا الحصر "إن الحقائق أعطت لمن وقف عليها أن لا يتقيد وجود الحق مع وجود العالم لا بقبلية ولا معية، ولا بعدية زمنية..." [2].

كما يصرِّح في مناسبة أخرى بالفكرة نفسها يقول: "إن الحق – تعالى- موجود بذاته لذاته مطلق الوجود غير مقيد بغيره، ولا معلول عن شيء، ولا علة لشيء، بل هو – جل وعلا- خالق المعلولات والعلل...وأن العالم موجود بالله تعالى لا بنفسه، مقيد الوجود بوجود الحق في ذاته." [3]

ونجد في مواضع كثيرة من كتب ابن عربي وبخاصة الفتوحات المكية ما يفند هذه الفكرة، ومن ذلك قوله: "أما أحدية الذات في نفسها فلا تعرف لها ماهية حتى يحكم عليها لأنها لا تشبه شيئا في العالم ولا يشبهها شيء... فلذلك يجهل حد الحق، فإنه لا يعلم حده إلا بعلم حد كل صورة وهذا محال حصوله، فحد الحق محال..." [4].

وغير هذا كثير من كلام محي الدين بن عربي الذي ينزه فيه الذات الإلهية مما لحقها من أفكار دخيلة وأخطرها: "وحدة الوجود".

وتوالت الانتقادات للتصوف من عصر إلى عصر، وبالخصوص في العصر الحديث حينما تجرَّدت أقلام المستشرقين للبحث في التراث الصوفي ومن ثمَّ بثُّوا فيه سموماً وتصوُّرات وأفكاراً دخيلة على هذا الفكر الذي نشأ في حضن الدين الإسلامي الحنيف.

أما تفسير الأقوال التي ترد عن الصوفية و يتلاقى شرحها بالعبارة مع مفهوم "وحدة الوجود" فمرد ذلك إلى تجربة الفناء التي طبعت الفكر الصوفي، و هي تجربة ذوقية لا تسعها العبارة، فقد ربط الصوفية معرفتهم بالله، بفنائهم عمّا سواه، ذلك أنّ المعرفة اللّدنية مبنية على الفناء عن الخلق، و عن الرّغبة في الأمور الدنيوية، و التوجّه إلى الحق، و ترصّد مظاهر و آثار الألوهية المتجلّية في الوجود العياني لممارسة الاغتراب و العزلة و السياحة، حيث يصرِف الصوفيّ وجوده كليّاً إلى مُطلق الجمال.

---

[1] - يوسف زيدان: الفكر الصوفي، ص: 206.

[2] - محي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج: 02، ص: 76.

[3] - المصدر نفسه، ج:2، ص: 76.

[4] - المصدر نفسه، ج:2، ص: 97.

يمثّل الفناء مضمون التجربة الصوفية، فهو عندهم "سقوط الأوصاف المذمومة" في مقابل البقاء:و "قيام الأوصاف المحمودة فيه"[1].

يعني ذلك سقوط الصفات المحكوم عليها دينياً بالمذمومة، و وجود صفات محكوم عليها دينيا بالمحمودة، قال الهجويري مُوضّحاً معنى الفناء : " المراد بالعدم و الفناء في عبارات هذه الطائفة، فناء الحالة المذمومة و الصّفة المرذولة في طلب الصفة المحمودة"[2].

ترتبط تجربة الفناء لدى الصوفيّة بذهاب الشعور و الإحساس بالكثرة و التّعدُد في العالم المحسوس، بإذابة كلّ شعور بالذات و بالعالم من حوله، في مقابل البقاء للحق (الله).

تضمحلُّ ذات الصوفي في تجربة الفناء، و تتلاشى معها الأغيار [ما سوى الله] ، و هذا لا يعني إنكار الصوفيّ للوجود الحسّي لمظاهر الكثرة و التَّعدُّد، و إنّما يفقد وعيه و شعوره و إحساسه بها في غمار تجربته، " فحالة الفناء التي يصل إليها الصوفي في معراجه المعرفي (...) هي نوع من الموت الاختياري المؤقت"[3].

و لكي يصل الصوفيُّ إلى هذه الدرجة (الفناء) لابد أن يغيب بالكلّية عن إحساسه بـ"الأنا" و بالخلق، أي بقطع الصلة الشعورية و الحسّية بعالم الكثرة، و رؤية الحق، لأنّ" الجمع [بمعنى الفناء] اتصالٌ لا يشاهد صاحبه إلا الحق فمتى شاهد غيره فما جمع"[4]، و هذا قائم على تخطّي ذات الصوفي لمظاهر العالم الحسّية، قاصدا الفناء و التماهي مع هذه الحقيقة، فـ"من استولى عليه سلطان الحقيقة حتى لم يشهد من الأغيار و لا أثراً و لا رسماً و لا طللاً، فيُقال فنيَ عن الخلق، بقي للحق"[5]، وفي هذه الحالة [لحظة الفناء]، "وفناء الفناء تتعطل الحواس واللغة، ولا يرى الصوفي إلاّ

---

[1]- أبو القاسم بن هوازن القشيري: الرسالة القشيرية، ص: 82.

[2]- أبو الحسن الهجويري: كشف المحجوب، دراسة و ترجمة من الفارسية و تعليق: د. إسعاد عبد الهادي قنديل، دار النهضة العربية، بيروت ، د.ط، 1980م، ص: 225.

[3]- نصر حامد أبو زيد: فلسفة التّأويل عند ابن عربي، دراسة لتأويل القرآن عند ابن عربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط: 04، 1998م، ص: 200.

[4]- أبو النجيب السُّهروردي: عوارف المعارف، ص: 152.

[5]- أبو القاسم القشيري: الرسالة القشيرية، ص: 83.

وجود الله وحده ...حيث ينعدم السوى، ولا يكون المرئي إلا الله سبحانه في كل ما يرى الصوفي، وهذا ما يسميه المتصوفة رؤية الكثرة في الواحد"[1].

تُمثّل تجربة الفناء إشكالاً معرفياً حينما تنقل من حالة ذوقية إلى حالة تعبيرية، فباطنها ذوق و مكاشفة، و ظاهرها حلول و اتحاد، و عندئذ تكون اللغة مشحونة بتوتُّر عالٍ كقول الحلاج في هذه الأبيات:

مُزِجَتْ رُوحُكَ فِي رُوحِي كَمَا تُمْزَجُ الخَمْرَةُ بِالمَاءِ الزُّلَالِ

وَإِذَا مَسَّكَ سُوءٌ مَسَّنِي فَإِذَا أَنْتَ أَنَا فِي كُلِّ حَالِ[2]

و في موضع آخر يشير إلى الفكرة ذاتها:

أَنَا مَنْ أَهْوَى وَمَنْ أَهْوَى أَنَا نَحْنُ رُوحَانِ حَلَلْنَا بَدَنَا

فَإِذَا أَبْصَرْتَنِي أَبْصَرْتَهُ وَإِذَا أَبْصَرْتَهُ أَبْصَرْتَنَا[3]

1 - أحمد بوزيان: شعرية الخطاب الصوفي في الموروث العربي، ص: 258.

2- الحسين بن منصور الحلاج: الديوان ، ص:152.

3- المصدر نفسه- ص:158.

و يصرِّح عن المعنى نفسه فيقول:

أَنْتَ أَمْ أَنَا هَـذَا فِي إِلَهَيْـنِ   حَاشَـاكَ مِـنْ إِثْبَـاتِ اثْنَيْـنِ
هُوِيَّـةٌ لَـك فِي لَائِيَّتِـي أَبَـداً   كُلِّي عَلَى الْكُلِّ تَلْبِيسٌ بِوَجْهَيْنِ
فَأَيْنَ ذَاتُكَ عَنِّي حَيْثُ كُنْتُ أَرَى   فَقَدْ تَبَيَّنَ ذَاتِي حَيْثُ لاَ أَيْنِي
وَأَيْنَ وَجْهُكَ؟ مَقْصُودٌ بِنَاظِـرِتِي   فِي بَاطِنِ الْقَلْبِ أَمْ فِي نَاظِرِ الْعَيْنِ
بَيْنِـي وَبَيْنَـكَ إِنِّـي يُنَازِعُنِـي   فَارْفَعْ بِلُطْفِـكَ أَنِّي مِـنَ الْبَيْـنِ[1]

و لا شك أن القارئ لهذه الأبيات يصطدم بفكرة الحلول و الاتحاد، و الامتزاج، ذلك أن" قراءة هذا الشعر على ظاهره حتما سينتهي بتكفير قائله، لأنها دعوة صريحة إلى وحدة الوجود حينما تقتضيه حرفية الخطاب، لكن مع ذلك، فإن قراءته ضمن شروط إنتاجه وضمن بنيته المعرفية ولغته، الخاصة التي تلغي آنية الصوفي، ولتصبح الآنية مقابل الهوية ويضحى كلاهما دال على الذات الإلهية، فها هنا تمَّحى ذات الصوفي وليس لها وجود وتنخرط في السّوى، فيكون الكلام من هذه الوجهة يمثل التوحيد الخالص"[2].

إلا أن الذين وقفوا على هذه المعاني قالوا: إنها حالات فناء لا يشعر الصوفي فيها بغيرٍ و لا سوىً، فلا يكون حينئذ مميِّزاً بين ذاته و غيره، فلا حدود فاصلة، يشرح ابن عجيبة هذه الحالة الذوقية بقوله:" إن الفناء هو أن تبدو لك العظمة فتنسيك كل شيء سوى الواحد الذي ليس كمثله شيء، و ليس معه شيء، أو تقول هو شهود حق بلا خلق، كما أن البقاء هو شهود خلق بحق... فمن عرف الحق شهده في كل شيء و لم ير معه شيئاً، لنفوذ بصيرته من شهود عالم الأشباح إلى شهود

1- الحسين بن منصور الحلاج: ديوان الحلاج - ص:57.

2 - أحمد بوزيان: شعرية الخطاب الصوفي في الموروث العربي، ص: 264.

عالم الأرواح، ومن شهود عالم الملك إلى شهود عالم الملكوت، ومن فني به و انجذب إلى حضرته غاب في شهود نوره عن كل شيء و لم يثبت مع الله شيئاً "[1].

إن محاولة مقاربة تجربة الفناء بلغة العقل و المنطق ستؤدي حتماً إلى مغالطة عقدية، بحيث تفهم عباراتها على ظاهرها فتدل على تلك الفكرة الخطيرة، فالتعبير باللغة عن حالة ذوقية لا يحمل الدلالة المقصودة حينما تكون الضمائر كلُّها دالة على وحدة واحدة، "فأنا و"نحن" و"أنت" شيء واحد"[2].

و ينطلق هذا الكلام من وعي منهجي من قبل الصوفية بوجود الكثرة في الوحدة، فلا وجود للشيء- عندهم – بذاتيته، بل باعتبار إضافته و نسبته إلى غيره، فكل موجود معدوم بذاته موجود بربِّه، لذلك كان الوجود محض خيال، و انطلاقاً من هذا الفهم فإن" الوجود واحد، هو الحق، و ما عداه فأوهام، فهو الأيس و غيره الليس، و الأغيار لا اعتبار لها إلا من حيث كونها قشراً و ستراً يحجب الحق عن الأنظار، فإن أسقطت بان الحق و زال الخلق، و الصوفي الواصل هو الذي يؤمن بهذا و يتحقَّق به [3]".

و تأسيساً على ما مضى فإن طريق الترقّي ينتهي في مراتب السّير إلى الله، و بهذا تسقط الإضافات و النسب و الإشارات، و تذهب الضمائر و يبقى الضمير "أنا" مهيمنا على ذات الصوفي، ذلك أنّ وجود الإضافة يقتضي مضافا و مضافا إليه، و قد خلعت تجربة الفناء لباس الإثنينية و تركت رؤية الواحدية.

يعتقد الصوفية التوحيد الخالص أن يكون حينما يزول شَرْكُ وجود السالك و ينادي كالمنصور الحلاّج «أنا الحق» أو أبي يزيد البسطامي:«سبحاني ما أعظم شأني» أو غيرهما ممّن شخَّصوا فكرة الفناء بالقول، و هي في الحقيقة بعيدة على أن تحاط بالعبارة.

رغم ما جلبت هذه التجربة (الفناء) للصوفية من عناء – إذ تُعتبر أكبر إشكال في الفكر الصوفي لأنها تُوهم القارئ بالحلول و الاتحاد- إلاّ أن الصوفية دافعوا عنها و قالوا: "متى ما فنيَ

[1] - أحمد بن محمد بن عجيبة : إيقاظ الهمم في شرح الحكم، مطبعة المعارف، الإسكندرية، ط: 2، 1392/ 1972، ص: 296.

[2]- رينولد ألن نيكلسون:الصوفية في الإسلام-ص:141.

[3] - بومدين كروم: أبو الحسن الششتري حياته و شعره، (مخطوط رسالة دكتوراه)، ص: 166.

السالك في الله اتّحد معه، كالقطرة إذا سقطت في البحر تزول عنها ذاتية القطرة، و إذا ما فنيت في البحر و لم يبقَ شيء سوى البحر تستطيع القول حينئذ :«إنّي أنا البحر»"[1].

إن تجربة الفناء قد استعصت على الأفهام حينما نُقلت بالعبارة، إذ الحالة هذه لا يمكن للفظ أن يُوصل دلالتها، ذلك أن "هذه العطايا التي هي من جنس المعاني و الإلهامات و الفهوم في الغالب يصعب مع ذلك أن تدون بالتمام، أو تنقل إلى الغير دون أن يعتريها تشويه أو تنقص، فهي علوم وما عرف لا يفي بتقريرها الكلام، ولا يقدر على تحريرها القلم، وأكثر من هذا قد يعمل البيان على زيادة خفائها، فمحاولات تقريبها قد تقربها من جهة وتبعدها من جهة أخرى" [2].

لقد حاول أبو يزيد البسطامي أن يقرب المعنى عن تجربة الفناء بقوله: "فأعدّ من بكونه، و ظهر فيَ بذاته فكنت به، فانقطعت المناجاة و صارت الكلمة واحدة، و صار الكل بالكل واحداً، فقال لي: يا أنت، فقلت به: يا أنا، فقال لي: أنت الفرد، فقلت أنا الفرد، قال لي: أنت، قلت: أنا أنا، و لو كنت أنا من أنا لما قلت أنا، فلمّا لم أكن أنا فكنت أنت أنت، قال: أنا أنا، قولي بأنانية، كقولي بهويّته توحيدا، فصارت صفاتي الربوبية، و لساني لسان التوحيد "[3].

في هذا النص يحاول البسطامي شرح هذه الحالة الذوقية بلغة العقل و المنطق، فيعتمد على ألفاظ اللغة، و على حضور العقل، إلا أن هذه اللغة تتوتّر ولم توصل لنا شيئاً من ذوقه، بل إنّها أحالتنا إلى فكرة الحلول و الاتحاد التي طبعت تجربة الفناء حينما نُقلت بالعبارة، و هذا الكلام الخارج عن نظام اللغة المعهود هو الذي شكّل عقبة أمام تلقي الخطاب الصوفي.

إنّ تجربة الفناء " لا تتسع لها الألفاظ اللغوية المتواضع عليها للدلالة على حقائق مادية قبل كل شيء، ومن ثم فالصوفية يشتكون دائماً من ضيق العبارة. و كلما ازدادت التجربة لديهم عمقاً ازدادت شفافية و رقة وتمنُّعاً عن أن تسجن في القوالب اللغوية [4]"، غير أن فهم هذه التجربة موكول إلى تذوُّق واردات التجربة الصوفية العصية عن التشكيل و التمثيل، " فهي تجربة تقصر المعاني

---

[1]- قاسم غني: تاريخ التّصوّف في الإسلام، ص: 553.

[2]- عبد السلام الغرميني: الصوفي والآخر، دراسات نقدية في الفكر الإسلامي المقارن، شركة النشر والتوزيع، المدارس، المغرب، ط:1، 2000، ص: 38.

[3]- أبو يزيد البسطامي: المجموعة الصوفية الكاملة، ص: 44.

[4] - عبد السلام الغرميني: الصوفي و الآخر، ص: 42

والألفاظ عن التعبير عنها، ولن يعرفها أحد إلا صاحبها نفسه الذي جرَّبها، ومثل هذه الظاهرة لا يمكن دراستها من الخارج، وجميع العلامات الخارجية التي تزعم بواسطتها تكوين فكرة عنها عاجزة عن الكشف عنها"[1].

و الحاصل من هذه التجربة أنّ الإحساس بالكثرة ينعدم و لا يشاهد الصوفيّ في تلك اللحظة إلاّ الواحد الحق، و لا يشعر بغير هذه الحقيقة الكونية الواحدة، و هي تظهر عبر التجلّيات و الأنوار الإلهية، و هو كما عبّر عنه الشبلي مستخدما التّشبيه بين ما حدث لمجنون ليلى حين فنائه عن نفسه و عن العالم: "... هذا مجنون بني عامر كان يقول: أنا ليلى، فكان يغيب بليلى عن ليلى حتى يبقى بمشهد ليلى، و يُغيّبه عن كل معنىً سوى ليلى و يشهد الأشياء كلّها بليلى..."[2]، فهذا فنيَ في عبد من عباد الله، فكيف بالذي فنيَ في الله؟!

إن قمّة الفناء الصوفي و أعلاها تتمثّل في عدم شعور الفاني (الصوفي) بأنّه بلغ مرتبة الفناء، أي أنّه لا يبقى عنده شعور بحال الفناء، و هذه الحال التي يُسمّيها الصوفية بـ "فناء الفناء، و "هذه الحالة إذا غلبت سميت بالإضافة إلى صاحب الحال فناء، بل فناء الفناء.لأنه فني عن نفسه، وفني عن فنائه، فإنه ليس يشعر بنفسه في تلك الحال. ولا يعدم شعوره بنفسه. ولو شعر بعدم شعوره بنفسه لكان قد شعر بنفسه. وتسمى هذه الحال بالإضافة إلى المستغرق فيها بلسان المجاز اتحادا. وبلسان الحقيقة توحيدا، ووراء هذه الأسرار لا يجوز الخوض فيها"[3].

يواجه الصوفية إشكالاً بالغ التعقيد حينما يصطدمون بعائق اللغة، والواقع أن الصوفي وهو يعايش التجربة ويعاني مخاض التعبير عنها، يستنجد بكل ما من شأنه أن يوسع طاقات اللغة ويضاعف قدرتها على التعبير، وهو في الوقت نفسه يعمل على تكثيف اختياراته وترشيحها لتكون أكثر قدرة على الإيحاء والتلويح، فالصوفي يصارع اللغة و يعيد صياغة معانيها ومدلولاتها من جديد بالتفريغ الجزئي أو الكلي من تراكماتها الدلالية، فتحمل وهج التجربة الصوفية، و بهذا التصور يتحرَّك الصوفي بين متناقضين: سعة الذوق و الوجدان و ضيق الدلالة، فالأذواق والمواجيد الصوفية لا يمكنها

---

[1]- إميل بوترو: العلم والدين في الفلسفة المعاصرة – تر: أحمد فؤاد الأهواني – الهيئة المصرية العامة للكتاب – مصر – د.ط – 1973 -ص: 152.

[2]- أبو نصر السراج الطوسي: اللُّمع ، ص: 308.

[3]- محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية – ج:2 ، ص: 75-76.

أن تتكلّس في قوالب جامدة، ومن هذا الإشكال كان فائض المعنى يُفجِّر الألفاظ اللغوية المعيارية لتشكل تشظِّياً و انشطاراً يصطلح عليه في لغة التصوف بـ "الشطح " ، و مع هذا التعامل الجديد مع اللغة من الصوفية يظل جانب كبير من التجربة الصوفية "خارجا عن حدود اللغة بكل ممكناتها البشرية، وهو ما يدفع بالمتصوفة في أجيالهم المتعاقبة- وعلى أيدي أعلامهم- للبحث والتجريب لتوسيع آفاق الممكنات اللغوية، فقد شكّلت اللغة عارضا حقيقيا أمما محاولات المتصوفة للتعبير عن تجاربهم الذوقية، مما دفعهم إلى الاصطدام بجدارها، وقواعدها، والعمل على تفجيرها وإعادة بنائها دلاليا[1].

الشطح الصوفي بين سعة الوجدان و ضيق الدلالة:

تعدّ لغة الشطح خرقا لمعيارية اللغة و للمألوف من الكلام، و أعظم خطورة جلبتها للصوفية، إذ يُعدُّ هذا الكلام كفراً بواحاً إذا ما قُرئت ألفاظه على ظاهرها دون صرف مدلولها إلى معانٍ باطنية، ذلك أن المعاني الذوقية في لحظات السكر و الغيبة يصعب "أن تدوَّن بالتمام أو تنقل إلى الغير بكل الأبعاد دون أن يعتريها تشويه أو تنقيص، فهي علوم و معارف لا يفي بتقريرها الكلام و لا يقدر على تحريرها القلم، و أكثر من هذا قد يعمل البيان على زيادة خفائها "[2].

فاللغة العادية لم تسعف الصوفي في نقل بعض نشواته من متلقيه " فلم يعد بإمكان اللغة العادية أن تصوّر الدقائق الصوفية التي يودّ أهل الطريق البوح بها، وتفاقم ذلك الإشكال التعبيري حتى صار بمثابة أزمة لغوية، تبدت تداعياتها في الشطحات الصوفية – شعرا ونثرا- بحيث بدت وكأنها طلاسم وأحاج، أو لعلها لا تحمل شيئا من المعنى والمدلول، ولعله بسب ذلك التجأ من حاول تتبُّع النتاجات الصوفية إلى تأويلها باطناً جرياً على طريقة القوم المثلى[3].

إن الصوفية قد أدركوا أن حالة الفناء تذهب العقول فتخرج من أفواههم عبارات مستشنعة تمجها العقول، و تنفر منها النفوس، و لذلك خصَّص لها المتصوفة حيِّزاً كبيراً من اهتمامهم، و انقسموا بإزاء التصريح عن هذه الحالة إلى فريقين: أحدهما يعذُر المتفوِّهين بمثل هذه العبارات

[1]- محمد علي كندي: في لغة القصيدة الصوفية، ص: 82.

[2] - عبد السلام الغرميني: الصوفي و الآخر، ص: 38.

[3]- يوسف زيدان، المتواليات، دراسات في التصوف، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط01، 1998م، ص: 15- 16.

باعتبار أنها خاصة بأهل البدايات الصاعدين في الترقي، أما البعض الآخر فيرى أنها رعونة و أن المتكلم قد تحدَّث بغير إذن إلهي.

قال الشريف الجرجاني في هذا الصدد:" "الشطح: عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى، تصدر من أهل المعرفة باضطرار واضطراب، وهو من زلات المحققين، فإنه دعوى حق يفصح بها العارف، لكن من غير إذن إلهي، بطريق يشعر بالنباهة"[(1)]".

و قسم أبو حامد الغزالي الشطح إلى صنفين، قال عن الصنف الأول:"... أحدهما الدعاوي الطويلة العريضة في العشق مع الله تعالى والوصال المغني عن الأعمال الظاهرة، حتى ينتهي قوم إلى دعوى الاتحاد، وارتفاع الحجاب، والمشاهدة بالرؤية، والمشافهة بالخطاب، فيقولون قيل لنا كذا وقلنا كذا، ويتشبهون فيه بالحسين بن منصور الحلاج الذي صلب لأجل إطلاقه كلمات من هذا الجنس، ويستشهدون بقوله: أنا الحق وبما حكي عن أبي يزيد البسطامي أنه قال: سبحاني سبحاني، وهذا فن من الكلام عظيم ضرره في العوام حتى ترك جماعة من أهل الفلاحة فلاحتهم، وأظهروا مثل هذه الدعاوي"[(2)].

و في هذا انتقاد واضح لأهل هذا النَّمط من الكلام، و اعتبره دعاوى ممن لم يتَّصفوا حقيقة بهذه الصفة.

أما الصنف الثاني الذي ذكره الغزالي بشأن الشطح فهو:" كلمات غير مفهومة لها ظواهر رائقة وفيها عبارات هائلة وليس وراءها طائل، إما أن تكون غير مفهومة عند قائلها بل يصدرها عن خبط في عقله، وتشويش في خياله، لقلة إحاطته بمعنى كلام قرع سمعه وهذا هو الأكثر"[(3)].

كما تفطَّن أبو نصر السراج الطوسي في مرحلة مبكرة لهذه الإشكالية التي تواجه التصوف، فخصص جزءً معتبرا من كتابه "اللُّمع" في شرح و تفسير و تأويل الشطحيات و الكلمات التي ظاهرها مستشنع قبيح، بدأ فيه بتعريف الشطح فقال: "[الشطح] ... معناه عبارة مستغربة في وصف وجد فاض بقوته و هاج بشدة غليانه و غلبته"[(4)]. و أضاف غير بعيد "... الشطح لفظة

---

[1]- الشريف الجرجاني: التعريفات، ص : 127.

[2] - أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، ج: 1، ص: 36.

[3] - المصدر نفسه، ج: 1 ص: 36.

[4]- أبو نصر السراج الطوسي: اللّمع، ص: 321.

مأخوذة من الحركة. لأنها حركة أسرار الواجدين إذا قويَ وجدهم فعبّروا عن وجدهم ذلك بعبارة يستغرب سامعها"[1]، و حاول الطوسي أن يقارب دلالة الشطح من أذهان المستغربين لهذا النوع من الكلام، فاستعان بمثال مادي فقال:" ألا ترى الماء الكثير إذا جرى في نهر ضيق فيفيض عن حافتيه؟ يقال شطح الماء في النهر، فكذلك المريد الواجد: إذا قوى وجده ولم يطق حمل ما يرد على قلبه من سطوة أنوار حقائقه سطع ذلك على لسانه، يترجم عنها بعبارة مستغربة مشكلة على فهوم سامعيها؛ إلا من كان من أهليها، ويكون متبحرا في علمها. فسُمِّيَ ذلك على لسان أهل الاصطلاح شطحاً"[2].

فكثافة الأذواق الصوفية في لحظة النشوة لا تتسع اللغة بألفاظها المحدودة و قوالبها الجامدة أن تقاربها فيكون حالها كحال هيجان الماء في نهر ضيِّق فيفيض الماء من جانبي النهر، وهو ما يحدث للصوفي في لحظة النشوة فيفيض وجده بلغة غريبة لا يوجد لها مثيل في اللسان العربي، وبذلك يكون الصوفي بين متناقضين،سعة الوجدان و ضيق العبارة، فيُمثِّل الشطح فائضاً للمعنى.

إن التعبير عن علم المكاشفة قد جلب لأهل التّصوّف انتقادات عنيفة وصلت إلى حد التكفير، لأن اللغة التي عبّرت عن هذا العلم خالفت الأعراف اللغوية، و ابتعدت عن المألوف، لقد انتقد ابن خلدون من تحدّثوا في علم المكاشفة، لأنها علوم وجدانية فوق طور العقل، و هم بهذا يحاولون تصييرها إلى علوم نظرية.

ذكر ابن خلدون ثلاث حجج مانعة للحديث في علوم المكاشفة:

* إن التعبير عن اللطائف بلغة قارة غير ممكن، لأن اللطائف مجرّدة ليس لها ما يُعادلها في العا لم المادي، و لم توضع اللغة إلا لما تعارف عليه الناس و أكثره من المحسوسات.

* إن الأنبياء عليهم السلام هم أهل المكاشفة و المشاهدة بالأصل، و اطلاع النبي على أحوال الملكوت أكمل من اطلاع العارف و الولي، بل لا نسبة بينهما، و هم قادرون عن التعبير عن ذلك بإمداد الله إياهم بنوره، و مع هذا فلم يُنقل عنهم ذلك.

---

[1]- المصدر نفسه، ص: 321.

[2]- المصدر نفسه، ص: 321-322.

* إن العلوم و المعارف بحسب نظر الشرع تنقسم إلى محظور و مأمور، و القاعدة المستقرأة من الشريعة تفيد أنّ كل ما لا يهم المكلّف في معاشه و لا في دينه هو مأمور بتركه[1].

و في موضع آخر التمس العذر للشاطحين بقوله": الألفاظ الموهومة التي يعبّرون عنها بالشطحات ويوآخذهم بها أهل الشرع، فاعلم أن الإنصاف في شأن القوم أنهم أهل غيبة عن الحسن والواردات تملكهم، حتى ينطلقوا عنها بما لا يقصدونه، وصاحب الغيبة غير مخاطب والمجبور معذور، فمن عُلم منهم فضله واقتضاؤه حُمل على القصد الجميل من هذا، وأن العبارة عن المواجد صعبة لفقدان الوضع لها، كما وقع لأبي يزيد وأمثاله، ومن لم يُعلم فضله ولا اشتهر فموآخذ بما صدر عنه، من ذلك إذا لم يتبيّن لنا ما يحملنا على تأويل كلامه، وأما من تكلّم بمثلها وهو حاضر في حسّه ولم يملكه الحال فموآخذ أيضا..." [2].

و يتبيَّن أن دواعي الشطح مقصورة على الذين اضمحلت ذواتهم و تلاشت، تحت وطأة الحال، فهم مغيَّبون عن الإحساس و الشعور، ويمكن تلخيص هذه الأمور فيما يلي:

1- شدة الوجد، فلا يسمى اللفظ المستغرب شطحاً مع عدم الوجد بل هو حينئذ للكفر أقرب.

2- أن يكون الصوفي في حال سكر، ومعنى السكر هو غياب العقل، وهذا الشرط ناجم عن الشرط الأول فشدة الوجد أوجدت السكر.

3- أن يسمع من داخله هاتفاً إلهياً فيردد هذا الهاتف الذي وجده في نفسه، فإذا لم يسمع فيكون كلامه افتراء وهو أشد أنواع الافتراء .

4- أن يتم هذا كله والصوفي في حال من عدم الشعور.

1- ينظر:عبد الرحمن بن خلدون: شفاء السائل لتهذيب المسائل، ص: 49.

2- عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، ص: 472.

إن عدم البوح بالأسرار العرفانية كان من شأنه إبعاد التهمة، و كتم السرّ، غير أن هذا في غير مستطاع الصوفية غير الكُمّل، إذ إن بعضهم –ساعة الفناء- تنطلق ألسنتهم بكلام تمجّه الأسماع، و تتحيّر له العقول، فيصدم سامعيه و متلقيه بأقوال كثيرا ما تدينه، و تكون سببا لجلب المتاعب إليه.

إن الحديث عن علم المكاشفة يصدم القارئ الذي لم تتعوّد ذائقته على مثل هذه الكتابة، إذ تعوّدت على كتابة نظرية لها حظ في حضور الفكر و العقل، و يكون الفهم فيها في المتناول، لأنّ كلّ كتابة تظل في حكم الذي يسندها، فالعلم النظري تظلّ علاقته مع اللغة مبنية على الانسجام، "كلّما بسطته العبارة حسُن و فهم معناه أو قارب و عذب عند السامع الفهم"[1]، على عكس علم المكاشفة و الأسرار التي لا تُدركه العبارة و لا حتى الإشارة، فعلاقة مع اللغة علاقة توتّر و قلق، لأنه "كلّما أخذته العبارة سَمُجَ و اعتاص على الأفهام دركه، و ربّما مجّته العقول الضعيفة"[2]، و لهذا اشترط الصوفية "الصمت وعدم البوح، لأن العقل لا يقبل لغة القلب، فهناك تصادم، وصراع وتنافر، واحتدام بين منطقين، وذلك ما حاول المتصوفة توضيحه بالشرح، والتحليل، والتعليل وضرب الأمثلة وتقريب الفهم في مقاربة لغة الشطح، بلغة العقل وبالشاهد والقصص"[3] .

لكن ذلك لم يف بشرط التواصل اللغوي في ظل اختلاف الأذواق و تباين المعارف حتى وإن حاول الصوفية الاتكاء على اللغة العادية لأن أذواقهم" كانت محكومة بأساليب اللغة وممكناتها، ولكنهم، غالبا ما ينتهكون حدود اللغة، ويتجاوزون قوانينها، تماشيا مع نتائج الاستبطان الذاتي و إشراقاته العرفانية، ولعل بعضهم وقف مبهوتا أمام جُدُر اللغة عندما لم يفز بما يساعده على التعبير، ويمكّنه من البوح والإفضاء في بعض تجاربه[4].

و على الرغم مما حملته نصوص الشطح للصوفية من استهجانات و مآسٍ إلا أن الصوفية وضعوا لها موقعا في نظامهم المعرفي، فقد " حاول المتصوفة مقاربة الشطح، باعتباره لغة خارج اللغة، مقاربة المحدود بالمطلق، وتفقد اللغة بعض خصائصها التواضعية. وقد خصَّص له المتصوفة حيزاً في

1- محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج: 01، ص:97.

2- المصدر نفسه، ج: 01، ص: 97.

3 - أحمد بوزيان: شعرية الخطاب الصوفي في الموروث العربي، ص: 37.

4- أبو الوفا التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر، القاهرة، ط:01، 1979م، ص: 08.

نظامهم المعرفي فقاربوه من حيث هو نظام خارج منطق العقل، ضمن شروط نظامهم المعرفي"(1)، لكون لغته لغة خارجة عن سيطرة العقل، و بعيدة عن رقابته، و يكون الصوفي فاقداً لشعوره لعالم السوى (كل ما سوى الله)" أي في حالة من اللاوعي و هنا تختفي الرقابة العقلية و الدينية و غيرها من الرقابات الموجهة للخطاب المتحكِّمة فيه"(2)، و الناطقون بهذا النمط من الكلام أهل غيبة، حالهم كالمجنون الذي يتفوّه بكلام خطير لا يؤاخذ عليه.

غير أن المتلقي غير الصوفي لا يجد ما يُبرر هذه الأقوال، لذلك يلجأ إلى إدانته، و لهذا رأى الإمام أبو حامد الغزالي أن هذا الجنس من الكلام لا فائدة له، بل ضرره كبير على المتلقّي، قال: "... الشطح... كلمات غير مفهومة لها ظواهر زائفة و فيها عبارات هائلة، و ليس من ورائها طائل، إما أن تكون غير مفهومة عند قائلها، بل يُصدرها عن خبط في عقله و تشويه في خياله (...) و إما أن تكون مفهومة له و لكنه لا يقدر على تفهُّمها و إيرادها بعبارات تدل على ضميره لقلّة ممارسته للعلم، و عدم تعلّمه طُرق التعبير عن المعاني بالألفاظ الرشيقة، و لا فائدة من هذا الجنس من الكلام، إلا أنه يُشوّش القلوب، و يُدهش العقول، و يُحيّر الأذهان، أو يُحمل على أن يُفهم معاني ما أُريدت بها، و يكون فهم كل واحد على مقتضى هواه و طبعه"(3).

و قد دافع الغزالي عن الذين لم يتحكَّموا في ألسنتهم ساعة الانخطاف، و دعا إلى عدم ترديد ما يتفوَّه به الشاطح، قال الغزالي:" العارفون ... لم يكن عندهم إلا الله، فسكروا سكراً دفع دونه سلطان عقولهم، فقال أحدهم "أنا الحق" وقال الآخر "سبحاني ما أعظم شأني! " وقال آخر "ما في الجبة إلا الله". وكلام العشاق في حال السكر يُطوَى ولا يحكى. فلما خف عنهم سكرهم وردوا إلى سلطان العقل الذى هو ميزان الله في أرضه، عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتِّحاد بل شبه الاتحاد، مثل قول العاشق في حال فرط عشقه: "أنا من أهوى ومن أهوى أنا"، ولا يبعد أن يفاجئ الإنسان مرآة فينظر فيها ولم ير المرآة قط، فيظن أن الصورة التي رآها هي صورة المرآة متحدة بها، ويرى الخمر في الزجاج فيظن أن الخمر لون الزجاج. وإذا صار ذلك عنده مألوفاً ورسخ فيه قدمه استغفر وقال:

---

1 - أحمد بوزيان: شعرية الخطاب الصوفي في الموروث العربي، ص: 31.

2- محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي – دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية – مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت لبنان، ط:8، 2007، ص: 128.

3- أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، ج: 01، ص: 36.

رَقَّ الزُّجَاجُ وَرَاقَتِ الْخَمْرُ فَتَشَابَهَا فَتَشَاكَلَ الْأَمْرُ
فَكَأَنَّمَا خَمْرٌ وَلَا قَـدَحٌ وَ كَأَنَّمَا قَدَحٌ وَلَا خَـمْرُ

وفرق بين أن يقول: الخمر قَدَحٌ، وبين أن يقول: كأنه قَدَحٌ"[1].

و تأسيساً على ما مضى من أقوال الغزالي الشارحة للخطاب الشطحي أحياناً و المؤوِّله له في أحايين كثيراً، يتبيَّن أن "موقف الغزالي من الشطح يتسم بنوع من الدفاع الذي لا ينكر تلك الأحوال ولا ينكر من ثم دلالات تلك العبارات الشطحية، بل يرى أنها عبارات يجب أن تطوى ولا تنشر [2]"، بحيث يُحظر على غير المتصوف التفوُّه بمثل هذه الأقوال، "وهو مفهوم يجعل العرفان الصوفي شأناً من شؤون الخاصة لا يجب البوح به للعامة"[3].

أما ابن عربي فاعتبر الشطح زلّة المحققين، و عدّ الشاطح الذي أفصح عن هذا الكلام قد تكلّم من غير إذن إلهي، قال ابن عربي: "[الشطح]... كلمة دعوى بحق تفصح عن مرتبته [الشاطح] التي أعطاه الله من المكانة عندما أفصح بها من غير أمر إلهي"[4]، و لم يُنقل عن ابن عربي أيّ شطح على الرغم من تبحّره في عالم التصوّف العرفاني.

و اعتبر أبو الحسن الهجويري الشطح لونا من الرياء الباطن أو الشرك الخفيّ، إذ هو عند التحقيق تقديس للعبارة و الصوفي يعتبر اللغة مما سوى الله، فهي حجاب، و لا يجب أن ينشغل بأي شيء سوى الله، " و هذه ترّهات أرباب اللّسان في وقت عبادة العبارة"[5].

لقد اعتبر الصوفية الشطح خاصاً بأهل البدايات، وفي ذلك يقول الجنيد-وهو سيد الطائفة- أن أحوال "الشطح ليست هي من أحوال المتمكنين، وهي منسوبة إلى أحوال أهل البدايات والإرادات"[6] و هذا ما أشار إليه صاحب اللمع في تاريخ التصوف بعد تصفُّحه لشطحات الصوفية السابقين فوجد أن الشطح خاص بأهل البدايات، حيث يقول:" وقد رجعت إلى معنى الشطح

1- أبو حامد الغزالي : مشكاة الأنوار، ص: 57.

2- نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل – المركز الثقافي العربي بيروت، لبنان – الدار البيضاء، المغرب ، ط:1، 2000- ص: 29.

3- المرجع نفسه, ص: 31.

4- محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكيّة، ج:02، ص: 387.

5- أبو الحسن الهجويري: كشف المحجوب، ص: 257.

6- أبو النصر عبد الله بن سراج الطوسي: اللمع, ص:344.

وتفسير الشطحات، وأقل ما يوجد لأهل الكمال الشطح؛ لأنهم متمكنون في معانيهم. إنما وقع في الشطح من كان في البداية، وكان مراد للوصول إلى الكمال والغاية. فتكون بدايته نهاية الإرادات، وهي في معناه بداية الغايات والكمال والنهاية" [1].

ولهذا فإن الشطح لا يكون من الكمّل المحققين، إلا نادرا، يقول ابن عربي بأن الشطح: "عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى، وهي نادرة من أن توجد من المحقيين"[2]، و أعاد القاشاني التعريف نفسه الذي قاله ابن عربي فيقول: "الشطح عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى وهو من زلات المحققين، فإن دعوى حق يفصح به العارف من غير إذن إلهي بطريق يشير بالنباهة... وهي نادرة أن توجد من المحققين إلا أن يكون مقيدا بما يدل على عدم ما يشعر بمخالطة الطبيعة"[3].

و قد قسّم الباحث محمد بن بريكة الشطح إلى قسمين باعتبار مُسبّبه[4]:

شطح ناتج عن سُكر تغلب عليه الرعونة، و شطح ناتج عن فناء يكون بتدبّر آية قرآنية أو حديث نبويّ شريف.

أما الشطح الذي سببه السُّكر فيقول فيه القشيري:" السكر غيبة بوارد قوي، و السكر زيادة الغيبة على الغيبة من وجه، و ذلك أن صاحب السكر قد يكون مبسوطاً إذا لم يكن مستوفياً في حال سكره، وقد يسقط إخطار الأشياء عن قلبه في حال سكره... [5]"، فالسكر في حال المحبة يُغَيِّب الوعي و الإحساس بالعالم الخارجي، و في ذلك يقول الكلاباذي: "السكر أن يغيب عن تمييز الأشياء، وهو إلا بين مرافقة و ملاذه و بين أضدادها في موافقة الحق، فإن غلبات وجود الحق تسقطه عن التمييز بين ما يؤلمه و يلذه "[6].

و من خلال هذين القولين يمكنا أن نستخلص النقاط التالية:

السكر بوارد قوي.

السكر أشد من الغيبة.

1- المصدر نفسه, ص:325.

2- محيي الدين بن عربي: كتاب اصطلاح الصوفية, ص: 03.

3- عبد الرزاق الكاشاني: رشح الزلال في شرح الألفاظ المتداولة بين أرباب الأذواق والأحوال, ص: 54.

4- محمد بن بريكة: التصوف الإسلامي من الرمز إلى العرفان، ص: 202.

5 - أبو القاسم القشيري: الرسالة القشيرية، ص: 97.

6 - أبو بكر الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص: 67.

الفرق بين السكر و الغيبة أن هذه قد تكون للعباد من موجبات الرغبة و الرهبة و مقتضيات الخوف و الرجاء بينما لا يكون السكر إلا لأصحاب المواجيد .

يحصل السكر إذا كوشف الصوفي بنعت الجمال.

ومن هذا المنطلق يكون السكر الصوفي الناتج عن المحبة الإلهية يماثل السكر الحسي الناتج عن تعاطي الخمر و كلاهما يغيِّب العقل الذي يتحكم فيما يصدر من قول أو فعل، ذلك أن التشابه الذي يقع بين من أسكرته الخمرة المادية، و غيبت عقله، و أفقدته صوابه، و بين من أسكرته المحبة الإلهية و غيبت وعيه و إحساسه، كامن في فعلها كونهما يُفقدان العقل و يعطّلانه، و تتلازم الحركتان في الخمر الحسية: فيكون الخمار عربيداً، كما يكون الصوفي السكران شاطحاً، إلا أن المفارقة بينهما: أن من أسكرته الخمرة الحسية يصحو بعد زوال تأثير الخمر، بينما السكران من المحبة الإلهية فلا صحو له، كما يقول أبو علي الدقاق:

لِي سَكْرَتَانِ وَ لِلنَّدْمَانِ وَاحِدَةٌ شَيْءٌ خُصِّصْتُ بِهِ مِنْ بَيْنِهِمْ وَحْدِي[1]

ذلك أن الصوفي متعلق بالذات القدسية و فان في الحضرة الإلهية، و بهذا فمحبته لا تزول، وسكره دائم، و لذلك يتمثل الصوفية بهذين البيتين:

عَجِبْتُ لِمَنْ يَقُولُ ذَكَرْتُ رَبِّي فَهَلْ أَنْسَى فَأَذْكُرَ مَا نَسِيتُ

شَرِبْتُ الحُبَّ كَأْسًا بَعْدَ كَأْسٍ فَمَا نَفِدَ الشَّرَابُ وَ مَا رَوَيْتُ[2]

إن الشطح الناتج عن المحبة يجد له الصوفية تبريرات، باعتبار اللغة التي تشكَّل منها (الخطاب الشطحي) نُحتت من لغة الحب ذوي المنابع القلبية، و لا يُمكن إحالة هذه اللغة على العقل، و يُمثّل الصوفية لذلك بقصة الخطّاف الذي راود "خطّافة في قبة سليمان –عليه السلام- فامتنعت عليه، فقال لها: لم تتمنّعين عليَّ؟ و إن شِئتِ قلبتُ القبّة على سليمان، فدعاه سليمان عليه السّلام، و قال له: ما حملك على ما قُلت؟ فقال: يا نبيَّ الله إنّ العشّاق لا يؤاخذون بأقوالهم، فقال: صدقت"[3]، و قد تواطأ معظم الصوفية على ذكر هذه القصّة، لتكون دليلا على عدم إحالة لغة الحب على العقل؛ لأنّه "من صفات المحبّين أنّهم يتكلّمون بلسان المحبة و العشق و السكر لا بلسان

---

[1]- أبو القاسم القشري، الرسالة القشيرية ، ص: 302.

3- المصدر نفسه: ص:302.

[3]- أبو القاسم القشيري: الرسالة القشيرية، ص: 305.

العلم و العقل"[1]، فالذي وقع تحت وطأة حال الحب لا يمكنه تمييز كلامه، لأن العقل الذي يميّز و يرصف الكلمات غائب مشلول، فاقد لسلطته، فإذا عاد الصوفي إلى مألوفاته و اطلع على مقولاته استشنعها، و ربما تبرأ منها، إلا إذا كان من أهل السُكر كالحلاج و أبي يزيد البسطامي، و غيرهما ممن تكلّموا بمثل هذا الكلام في حال صحوهم.

إن لسان المحب لا يتحكم عقله في أقواله، فإفراط المحبة يُسكر و يبعد الصوفيّ عن وعيه، فتخرج منه كلمات لا يقبلها عقل و لا منطق، و هو بهذا "معذور لأن العقل الذي يُميّز به الشواهد و العوائد و يعطيه تفصيل المراتب لمعرفة كل ما له من الصفات غاب عنه، و انمحق و تلاشى و فاض السرّ القدسيّ عليه فتكلم بما يتكلّم به"[2].

تتميَّز لغة الشطح بالكثافة الدلالية، و اختزال حال المكاشفة التي تحدث للصوفي، فتضمحل ذاته و يتلاشى إحساسه بالكثرة في عالم اللطافة، فلا يستطيع الصوفي - حينئذ - ضبط لسانه بالمعايير اللغوية، بل لا يعيرها أي اهتمام لأنه منشغل بما هو أعظم (المطلق)، واللغة عاجزة عن الوصول إلى ما لا يتناهى، لأنها من طينة قولية، أو كما يعبّر النفري: "وما ينقال يعرفك إلى القولية، والقولية قول، والقول حرف، والحرف تصريف، وما لا ينقال يشهدك في كل شيء تعرفي إليه، ويشهدك من كل شيء مواضع معرفته" [3].

وهذا ما يشرحه التلمساني بقوله: " يعني أن ما لا ينقال يجتمع فيما ينقال، بخلاف ما ينقال، فإنه يشغل الذهن بالقولية عن معناها الذي هو المقصود من القول، فيتعلق الحرف بالذهن، ويذهل عن المعنى. ولما كان الحرف هو معنى الخلقية، والخلقية تصريف الخالق عزّ وجل، قال: والحروف تصريف، وأما ما لا ينقال فهو شهود الوجه الخاص بالحق تعالى من كل شيء، ومن ذلك الوجه الخاص يكون التعريف الإلهي، فإذا أشهده جمع بالحق تعالى، ولم تفرقه القولية. سر هذا أن ما ينقال إنما يقبله العقل من حيث هو مفكر، والتفكر قوة خلقية، وأما ما لا ينقال فإنما يقبله العقل من جهة ما هو قابل لواردات الحق، لا بطريق الفكر، ولا لقوة الذهن، فالعقل إذا بالنسبة إلى ما ينقال فاعل،

1- عبد الوهاب الشعراني: الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، ج: 01، ص: 171.

2- علي برّادة الفاسي: جواهر المعاني، دار الجيل، بيروت –لبنان، د. ط، 1988م، ص: 64.

3- عبد الجبار النفري: الأعمال الكاملة، ص:112.

أي مفكر، والفكر إنما يكون في المقدمات مألوفة، والعقل بالنسبة إلى ما لا ينقال هو منفصل، وهما ضدان، ولذلك وقع الاختلاف بين هذه الطائفة وبين أرباب المعقولات والمنقولات"(1).

فلا ينقال لا يمكن أن يقارب باللغة المنطوقة بل يبقيه الصمت في حالة ذوقية غير مسكوبة في القوالب اللغوية، و غير حاضرة في العقول المعطلة، " فاللغة لا تحضر إلا بحضور العقل، أما عند المشاهدة، فإنها تغيب،، وإن نطق بها الصوفي لحظتئذ يكون نطقه يتضمن المحال الذي لا يقبله العقل، فالصوفي إذن واقع بين لسان الحال وبيان المقال... الصمت لا يكون إلا في حضرة العزلة التي يخلو فيها الصوفي إلى نفسه، ويتخلى عن عالم السوى، فتتعطل لغة الكلام لتحل محلها لغة القلب، وتصير اللغات ذاتها عاطلة معطلة، ماعدا لغة الصمت، ليكون أداة تواصل(2)"

لقد بيَّن الصوفية لمتلقيهم أن هذا الكلام الذي يصدر في حال الغيبة لا يحمل على ظاهره بالعقل، بل يقرأ قراءة باطنية قلبية، فقد حذَّروا حمل لغة الشطح على ظاهرها، لأن التعبير عن تلك المواجيد واللطائف بالقوالب اللغوية غير ممكن لعدم الوضع لها، قال عبد الغني النابلسي في هذا الصدد: "أيها الواقفون مع ما ظهر لهم من أنوار الشريعة، المنحبسون بسبب غشاوة دخان الذنوب التي لا يشعرون بها في مطامير الطبيعة،... احذروا أن تفهموا شيئا من كلامي بالفهم المعوَّج وتخرجوه على خلاف مقتضى هذا الدين المحمدي فتفتروا عليَّ وعلى الله، فإني لم أقصد إلا بيان ما فتح عليّ مما يوافق الشرع الشريف وإن كانت الألفاظ متشابهة، وربما يفهم خلاف ذلك، فإن لي في ذلك عذرا واضحا. وكل إناء بالذي هو ناضح، وما ذاك العذر إلا أن المعاني التي يتخيلها الإنسان ربما لا يجيد لها لفظا موافقا لها تؤدى به من ألفاظ اللسان"(3).

تعتبر المعرفة الحقَّة لدى الصوفية التي يكاشف فيها الصوفي في حالة الفناء عن الشهود وتعطل الحواس عن الإدراك الخارجي بفعل السحق والمحق، والقهر وغلبة الحال، تحصل المعارف اللدنية دون

1- عفيف الدين التلمساني: شرح مواقف النفري- دراسة وتحقيق د.جمال المرزوقي- الهيئة المصرية العامة للكتاب- مصر – د.ط – 2000- ص: 283.

2 - أحمد بوزيان: شعرية الخطاب الصوفي في الموروث العربي، ص:98.

3- عبد الغني النابلسي: الفتح الرباني والفيض الرحماني، تح: عبد القادر أحمد عطا، ط:1، 1986، ص: 27.

واسطة، وبلا مقدمات منطقية، دون ارتباط علمي بالمعلول لحظتئذ" لا تكون المعرفة في أعلى ذروتها إلا شطحا وبالشطح. لا يعد من أهل المعرفة إلا أهل الشطح"[1].

ومن هذا المنطلق جاءت صعوبة الحكم على مضامين أقوال الصوفية، لأن لغتهم تكاد تكون خاصة بهم لا تتعداهم إلى غيرهم من حيث مدلولاتها وإن كانت مشتركة مع غيرهم من حيث دوالها، ذلك أن الصوفي إذا "نطق من حيث لا مس قلبه من ذوق أو وجدان أو حال، فإن الحكم عليه بالخطأ أو الصواب متوقف على وصول المستمع إلى نفس الذوق والحال" [2]، و مع عجز اللغة عن نقل الدلالة الخفية المستورة خلف العبارة الشطحية لجأ الصوفية لاستراتيجية التأويل، ذلك أن" الخطاب الصوفي يطرح إشكالية اللغة التي يتعاطاها المتصوفة إبداعاً أو شرحاً. وبذلك يطرح في المقابل لها إشكالية تأويلية، مما يجعل الباحث في حرج معرفي، خاصة إذا كان بعيداً عن التصوف ولغته، ومناخه وذوقه، ونظام بنيته. إذ اقتصر تأويل الخطاب الصوفي على الصوفية أنفسهم، بحثاً عن المبررات الشرعية المسوغة لمقولاتهم. باعتبار أن لغة المتصوفة لغة مشفرة، تحمل مفارقة، تجد رفضا من المتلقي، باعتبارها لغة أخرى تفقد المواضعة بين الدال والمدلول، فيغيب بذلك المعنى"[3].

الفضاء التأويلي في لغة الشطح الصوفي:

إن الحالات التي يتصف بها الصوفية من قبض و بسط، و فرح وترح، لا يمكن للغة أن تنقل ذرة منها، لأنها خارجة عن نظام العقل الذي يعمل بآلية التشخيص و التشبيه و التشكيل فلغة " الشطح تسترفد نظامها مما هو خارج العقل، فيبدو الكلام أقرب إلى منطق الجنون منه إلى منطق العقل. ولهذا وجد الشطح رفضاً من لدن الطاعنين باعتباره كلمات غريبة أشكل معناه على من ليس بمتصوف، ولهذا أولاها المتصوفة بالاهتمام شرحا وتفسيرا وتأويلا، حتى تجد قبولا عقليا"[4].

---

[1]- أدونيس: الصوفية والسوريالية – ص:123.

[2]- عبد السلام الفرميني: الصوفي والآخر، ص: 42.

[3] - أحمد بوزيان: شعرية الخطاب الصوفي في الموروث العربي (مخطوط رسالة دكتوراه)، ص: 166.

[4]- المرجع نفسه، ص: 34.

و انطلاقاً من هذا الاختلاف بين النظم المعرفية التي تتحكم فيما يصدر عنها من خطاب نقول: إنه لا يمكن أن تحاكم المقولات الصادرة عن اللاوعي و اللاشعور بلغة المنطق و العقل، و هذا ما وقع لعلماء الظاهر و الفقهاء في استصدار الفتاوى بشأن الصوفية، كما حدث للحلاج الذي فجّر الأزمة بين علماء الظاهر و أرباب الأحوال ، حينما غلب عليه الحال ، فانطلق لسانه بما لا طاقة لعقل أن يتقبّل مقولاته، كقوله : «أنا الحق» و «ما في الجُبّة إلا الله »، ذلك أن قراءتها وفق المعايير العقلية لا يُمكن أن تُبرِّئه و لا أن تشفع له، غير أنّ الصوفية أهل الأذواق قد أوجدوا تأويلات و تبريرات لمثل هذا، قال العز بن عبد السلام الملقّب بـ"سلطان العلماء" بشأن شطحة الحلاج «ما في الجبّة إلا الله»: "و إلى هذا المعنى أشار من غلب عليه سُكره فقال في شطحاته: «أنا الله»، و ذلك لأنّه متكلّم لا بلسانه، ناظر لا بعينه، سامع لا بأذنه، بل هو متكلّم بلسان الحق، سامع بسمعه، ناظر ببصره"[1]، فالصوفي في هذه الحالة تلاشت ذاته و تماهت هويته في هوية غيره.

كما أوّل العز بن عبد السلام الكثير من الشطحات التي نُقلت عن الحلاج و أبي يزيد البسطامي في كتاب سمّاه (حل الرموز)، و منها تفسيره لشطحة : «سبحاني» المنسوبة لأبي يزيد البسطامي قال إنّ "الحيَّ سبّح نفسه على لسان عبده، فإنه الحق إذا أحبّ عبدا أبدى عليه باديا منه فغيّبه عنه و يكون الباري هو الناطق على لسانه "[2]، ذلك أن ذات الصوفي قد تلاشت و لم يعد يميِّز بين هويته و هوية غيره، بل صار إلى حال الفناء التي تعجز العبارة عن وصفها، فتجربة الصوفي تجربة روحية صادرة عن الكشف من عالم الذوق والمعنى، وألفاظ اللغة موضوعة أصلا للمحسوسات ومصبوبة في قوالب العقل.

و قد وقف ابن قيم الجوزية - أحد ألدّ خصوم التصوُّف – مبرِّراً الشطحة الناتجة عن السُّكر فقال: "إن سلطان المحبّة [الإلهية] يستولي على صاحب هذا المقام بحيث يغيب عن ملاحظة ما سواه [الله] و في مثل هذا الحال يقول «سبحاني» أو «ما في الجُبّة إلا الله»، و نحو هذا من الشطحات التي نهايتها أن يُغفر له و يُعذر لسكره و عدم تمييزه في تلك الحال"[3].

---

[1]- العز بن عبد السلام: حل الرموز، تح: عبد الرؤوف سعد، مكتبة العلم و الإيمان، مصر، د.ط، 1995م، ص: 26.

[2]- العز بن عبد السلام: حل الرموز, ص: 36.

[3]- ابن قيم الجوزية: طريق الهجرتين و باب السعادتين، قصر الكتاب، البليدة-الجزائر- ط، ت، ص: 24.

أما الشطح الذي سببه الفناء فقد علّله شيخ الإسلام ابن تيمية بقوله: " قد يعرض لأحدهم بقوة استيلاء الوجد والذكر عليه من الحال ما يغيب فيه عن نفسه وغيره، فيغيب بمعبوده عن عبادته، وبمعروفه عن معرفته، وبمذكوره عن ذكره، و بموجوده عن وجوده، ومثل هذا قد يعرض لبعض المحبين لبعض المخلوقين كما يذكرون أن رجلاً كان يحب آخر فألقى المحبوب نفسه في اليم فألقى المحب نفسه خلفه فقال له : أنا وقعت. فما الذي أوقعك؟ فقال: غبت بك عني فظننت أنك إني"[1].

و قد كذَّب شيخ الإسلام ابن تيمية القول المنسوب إلى رابعة العدوية : "هذا الصنم المعبود في الأرض، فإنه ما وَلَجَهُ الله و ما خلا منه "[2]: "و أما ما ذكر عن رابعة من قولها عن البيت: إنّه الصنم المعبود في الأرض، فهذا كذب على رابعة المؤمنة التّقيّة"[3]، لكن عبد الرحمن بدوي يرد على كلام ابن تيمية بقوله:" و تكذيب ابن تيمية لهذا القول على أساس أنه لرابعة لم يقم على أساس تاريخي، و إنما على أساس عقلي و استحالة نسبته إلى رابعة لأنها كانت عابدة مؤمنة... و لهذا لا يعتد هنا بقوله إن هذا القول كذب على رابعة، مادام لم يبن ذلك على أسباب من الأسانيد التاريخية و السبب العقلي الذي ذكره ينقضه ما ينسب إليها من أقوال أخرى تستوجب من ابن تيمية التكفير أيضاً[4]".

و بناءً على تأويل الشطحات التي ظاهرها مستشنع قبيح و باطنها صحيح مستقيم كما نص على ذلك أبو نصر السراج الطوسي، و انطلاقاً من ثنائية الظاهر والباطن التي تشكل الخلفية الفكرية للخطاب الصوفي، نبحث في الفضاء التأويلي عن هذا الصحيح المستقيم المستتر خلف المستشنع القبيح، أو الروحي، و هنا نقف مع تأويل صاحب شطحات الصوفية الذي رأى رابعة بهذا القول إنما تجرِّد الحج من معناه الحسي، و هذا يقودنا إلى أنَّ للحج معنيين أحدهما حسي و الآخر معنوي، لكنه اقتصر على هذا المعنى و لم يتعدَّه إلى دلالة الحج الروحي التي يهفو إليها الصوفية، " ذلك أن رمزية الحج إنما هي سفر روحي من المحيط إلى المركز، و الكعبة في نظر الصوفية هي المظهر الأرضي لبيت الله المعمور السماوي، و الصوفي أثناء الحج يستحضر الذات القدسية و يحن إلى الأصل باعتبار أن

---

[1]- أحمد ابن تيمية: التحفة العراقية في الأعمال القلبية، ضمن مجموع فتاوى ابن تيمية، طبع: المكتب التعليمي السعودي، المغرب، ج:10، ط، ت، ص:340.

[2]- عبد القادر عيسى: حقائق عن أهل التصوف، ص:413.

[3]- أحمد بن تيمية: مجموعة الرسائل و المسائل، مطبعة العامرة الشرقية، مصر، ط:1 ، 1323هـ، ج:01، ص: 81.

[4] - عبد الرحمن بدوي: شطحات الصوفية، ص: 26.

الروح كانت تنعم بالقرب من الذات العلية، فسجنت في الأجسام البشرية، و هنا يجرَّد الحج من معناه الحسي و يصير انعكاساً للصورة الخارجية لما يدور داخل نفس الصوفي، و هذا التأويل ليس إلا جانباً من المعاني غير الحسية التي انطوت عليه المظاهر الحسية و هي مظاهر قابلة للتفسير بلا حدود"[1].

وقريب من هذا المعنى أشار أبو يزيد البسطامي في قوله:" حججت مرة فرأيت البيت، و حججت مرة ثانية فرأيت البيت وصاحبه، و حججت مرة ثالثة فلم أر البيت و لا صاحبه[2]"، يعقِّب أبو العلا عفيفي على هذا الكلام بقوله:" يفصِّل أبو يزيد في هذا مراحل معراجه الروحي الذي انتهى فيه إلى مقام الفناء التام أو الوحدة التامة. فالحج هنا رمز السفر الروحي أول مراحله هو المرحلة الحسية، التي رأى فيها البيت، (العالم) و أدركه إدراكاً حسياً،و في الحج الثاني أدرك البيت و صاحب البيت، أي أدرك الإثنينية، إدراكاً عقلياً و فرَّق بين الله و العالم ، و في الحج الثالث أدرك بقلبه و شعوره (الكل) الذي لا يميز فيه بين البيت و صاحب البيت، فمراتب هذا الحج ثلاث: إدراك حسي، فإدراك عقلي، فشهود قلبي، أو فردية فثنوية فوحدة مطلقة تنمحي فيها الكثرة العقلية و الحسية، و هذه المرتبة الأخيرة هي مرتبة الفناء أو التوحيد الصوفي [3]".

إن إيجاد تعليلات و تأويلات للخطابات الشطحية قد حظي باهتمام الصوفية قديماً و حديثاً وعياً منهم بالإشكالية المعرفية و العقدية التي يثيرها هذا الجنس من الكلام، لقد كان الصوفية على وعي بما تحمله نصوصهم من الغرابة وبخاصة ما يتعلق بالشطح، وقد فرق الصوفية بين تذوق العلوم والهبات الربانية، والانتعاش بها، وبين الكلام فيها وحصرها بمبادئ العقل. وكان الإمام القشيري يرى إمكانية أن يأخذ السكر المتصوف عن الوعي الكامل بأذواقه، فإذا صحا ونظر فيها بالعقل انقلبت عليه سلبا لا إيجابا.

---

[1] - نهاد خياطة، دراسة في التجربة الصوفية، دار المعرفة، دمشق، ط:1، 1414هـ/ 1994، ص: 84.

[2] - أبو يزيد البسطامي: المجموعة الصوفية الكاملة، تح: قاسم محمد عباس، دار المدى للثقافة و النشر، سورية، ط:1 ، 2004، ص: 229.

[3] - أبو العلا عفيفي: التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص: 167.

لقد خصَّص أبو نصر السراج الطوسي حجْماً معتبراً من كتابه "اللمع" شرح و أوَّل شطحات الصوفية التي انتهت إليه، و بخاصة ما نقلت عن أبي يزيد البسطامي، و ذلك بردِّها إلى أصولها المعرفية، و المنابع التي صدرت عنها.

ذكر الطوسي أن أبا يزيد البسطامي قال: أشرفت على ميدان الليسية، فما زلت أطير فيه عشر سنين، حتى صرت من ليس في ليس بليس، ثم أشرفت على التضييع، وهو ميدان التوحيد، فلم أزل أطير بليس في التضييع، حتى ضعت في الضياع ضياعا، وضعت فضعت عن التضييع بليس في ليس في ضياعة التضيع، ثم أشرفت على التوحيد في غيبوبة الخلق عن العارف، وغيبوبة العارف عن الخلق"[1].

يبدو في هذا الكلام ملغَّزاً مشفَّراً ينبئ عن حال الصوفي في لحظة الفناء، فاللغة تتوتَّر و تنفلت عباراتها من غير أن نجد لها رابطاً بين دوالها و مدلولاتها، أو نجد لها علاقة إسنادية، و لذلك تبقى عسيرة المنال في الفهم و الإفهام، ومن ثم قال الجنيد تعقيباً على هذا النمط من الكلام المحيِّر للأفهام، المربك للعقول، "... لهذا كله وما جانسه داخل في علم الشواهد على الغيبة عن استدراك الشاهد، وفيها معان من الفناء بتغيب الفناء عن الفناء"[2].

و أضاف الطوسي تأويلاً لنص البسطامي الآنف الذكر: "قوله: [يعني البسطامي] أشرفت على ميدان الليسية، حتى صرت من ليس في ليس بليس: فذاك أول النزول في حقيقة الفناء، والذهاب عن كل ما يرى ولا يرى، وفي أول وقوع الفناء انطماس آثارها، وقوله: ليس بليس، هو ذهاب ذلك كله عنه وذهابه عن ذهابه، ومعنى ليس بليس: أي ليس شيء يحس ولا يوجد، قد طمس على الرسوم، وقطعت الأسماء، وغابت المحاضر، وبلعت الأشياء عن المشاهدة، فليس شيء يوجد، ولا يحس بشيء يفقد، ولا اسم لشيء يعهد، ذهب ذلك كله بكل الذهاب عنه، وهو الذي

---

[1] - أبو نصر السراج الطوسي: اللمع، ص: 543.

[2] - أبو نصر السراج الطوسي: اللمع، ص: 543.

يسميه قوم الفناء، ثم غاب الفناء في الفناء، فضاع في فنائه، فهو التضييع الذي كان في ليس به، وبه ليس" [1].

إن هذا الشرح – وإن كان يريد تقريب الدلالة - قد أخفى المعنى المقصود من البسطامي، فكل محاولة لتقريب الفهم من تجربة الفناء لا يزيدها إلا غموضاً و لُبْساً ، فهي حالات ذوقية لا تفي العبارة بإيضاحها، و هي موكولة إلى تجربة الذوق الذي يتشكَّل في رحاب التزكية الروحية، و هو وحده الكفيل بالإجابة عن الكثير من الأقوال التي توهم الاتحاد تارة، و بالحلول تارة أخرى.

فكل المعاني التي تدور بين الصوفية في لحظات السكر و الغيبة تحوم حول تجربة الفناء، وفيها تكون الأشياء كلها في حكم العدم ، و هذا ما قصده الطوسي في شرحه لكلام البسطامي: "ومعنى قوله: ليس بليس في ليس: فإنه يشير إلى ليسيته فيما هو فيه، إذ الأشياء كلها في معانيها، ووجودها أشباح فيما لله تعالى، فهي وإن كانت بالإيجاد مرسومة، في حقائقها بالعدم والتلاشي مرسومة، ولأهل الحقائق في مشاهدتها مراتب مقسومة"[2].

إن تجربة الفناء و السكر تؤدي إلى حالات ذوقية تنمحي فيها ذات الصوفي، و تذوب هويته، فيفقد الشعور و التمييز، و أعلى من ذلك درجة "فناء الفناء " التي قال عنها الغزالي: " .... و هذه الحالة إذا غلبت سميت بالإضافة إلى صاحب الحالة "فناء"، بل "فناء الفناء": لأنه في عن نفسه وفي عن فنائه، فإنه ليس يشعر بنفسه في تلك الحال ولا بعدم شعوره بنفسه، و لو شعر بعدم شعوره بنفسه لكان قد شعر بنفسه، وتسمى هذه الحالة بالإضافة إلى المستغرق به بلسان المجاز اتحاداً أو بلسان الحقيقة توحيداً، ووراء هذه الحقائق أيضاً أسرار يطول الخوض فيها"[3]، أو حالة "فقد الفقد" و هي تسميات تطلق على حالة فناء الفناء، التي أقرَّها الطوسي من قبل بقوله: "وذلك حقيقة فقد

[1]- المصدر نفسه، ص: 544.

[2]- أبو نصر السراج الطوسي: اللمع, ص: 356.

[3]- أبو حامد الغزالي مشكاة الأنوار، ص: 58.

كل شيء، وفقد النفس بعد ذلك، وفقد الفقد في الفقد، والارتماس في الانطماس، والذهاب عن الذهاب، وهذا شيء ليس له أمد ولا وقت يعهد" [1].

فكلُّ العبارات الشارحة ألغاز و طلاسم لا يمكن الاقتراب من معانيها، فـ"فقد الفقد في الفقد" عبارة اصطلاحية لا عهد للغة العربية بها، كما أن عبارة الارتماس في الانطماس، و الذهاب عن الذهاب من جملة التعابير الصوفية التي لا يعي دلالتها إلا من جرَّب أحوال القوم و ذاق مذاقهم.

و نجد الطوسي يفعل الشيء ذاته مع شطحات أبي بكر الشبلي التي أشكلت على جماعة من أصحابه، إذ خصَّص لها جزءًا معتبراً من كتابه، قال الطوسي:" حُكِيَ عن الشِّبلي- رحمه الله- أنه قال يوماً لأصحابه: يا قوم أُمِرَ إلى ما لا وراء، فلا أرى إلا وراء، و أُمِرَ يمينا وشمالا إلى مالا وراء، فلا أرى إلا وراء، ثم أرجع فأرى هذا كله في شعرة من خنصري، قال: فأشكل على جماعة من أصحابه، ...إشارته فيما قال- والله أعلم- إلى الكون، لأن الكرسي والعرش محدث...و ليس في الدنيا وراءه وراء، ولا تحته تحت لا نهاية له، ولا يقدر أحد من الخلق أن يحده أو يصفه إلا بما وصفه الله تعالى به، ولا يحيط بذلك علم الخلق، قد انفرد بعلم ذلك خالقه وصانعه"[2].

و أضاف شارحاً كلام البسطامي: "وقوله: [يعني الشبلي] رفعني مرة، فأقامني بين يديه، يعني: أشهدني ذلك وأحضر قلبي لذلك، لأن الخلق بين يدي الله تعالى، لا يذهب عليه منهم نفس ولا خاطر، ولكن يتفاضلون في حضورهم لذلك ومشاهدتهم، ويتفاوتون في صفاتهم من كدورة ما تحجب بينهم وبين ذلك من الاشتغال القاطعة والخواطر المانعة" [3].

وأضاف غير بعيد: " وأما قوله: زيِّنِّي بوحدانيَّتك، وألبِسْنِي أنانيَّتَك، وارفعني إلى أحديتك، يريد بذلك الزيادة والانتقال من حاله إلى نهاية أحوال المتحققين بتجريد التوحيد، والمفردين لله بحقيقة التفريد... وأما قوله: ألبسني أنانيتك حتى إذا رآني خلقك قالوا: رأيناك، فتكون أنت ذلك، ولا أكون

[1] - أبو نصر السراج الطوسي: اللمع، ص: 343-344.

[2] - أبو نصر السراج الطوسي:اللمع, ص: 362.

[3] - المصدر نفسه، ص: 336.

أنا هناك: فهذا وأشباه ذلك تصف فناءه، وفناءه عن فنائه، وقيام الحق عن نفسه بالوحدانية، ولا خلق قبل، ولا كون كان" (1).

إن اللغة في حال الفناء و الغيبة و السكر تبتعد عن القوانين التي تشد بنيانها، وتضبط نسيجها، فتأتي على غير منوال أو قالب أو معيار، فتوقع المتلقي في حيرة من شؤون التلقي، مما يجعله يستهجنها و ينفر من غرابتها و لا يتابع ملفوظاتها إلا إذا اتصف بمن تلفَّظ بمثل هذه الأقوال، حينئذ يعذر أهل الشطح في كلامهم كما حدث للأمير عبد القادر الذي كانت تنقبض نفسه حين سماع مثل هذه الشطحات و لم تسكن نفسه للتأويلات التي كان يُقدمها الصوفية لتبرير تلك الأقوال إلا أن اتصف بها، قال: "كل ما قاله القائلون المؤولوّن لكلامهم[الصوفية] لم تسكن إليه النفس (...) إلى أن أخذني الحق تعالى عن العالم و عن نفسي ثمّ ردّني و أنا أقول: « **لَوْ كَانَ مُوسَى بْنُ عِمْرَانَ حَيّاً مَا وَسِعَهُ إِلَّا اتِّبَاعِي**(*)»، قال: فعلمت أنّ هذا القول من بقايا تلك الأخذة، و أني كنت فانيا في رسول الله ﷺ و لم أكن في ذلك الوقت فلاناً و إنما كنت محمّداً، و إلا لما صحّ لي قول ما قلت إلا على وجه الحكاية عنه ﷺ "(2).

أمّا عبد الرحمن بن خلدون فقد التمس هو الآخر العذر لأهل الشطح، فقال: "... الألفاظ الموهومة التي يعبّرون عنها بالشطحات ويآخذهم بها أهل الشرع، فاعلم أن الإنصاف في شأن القوم أنهم أهل غيبة عن الحس والواردات تملكهم، حتى ينطقوا عنها بما لا يقصدونه، وصاحب الغيبة غير مخاطب والمجبور معذور، فمن عُلم منهم فضله واقتضاؤه حُمل على القصد الجميل من هذا، وأن العبارة عن المواجد صعبة لفقدان الوضع لها كما وقع لأبي يزيد وأمثاله، ومن لم يُعلم فضله ولا اشتهر فمُآخذ بما صدر عنه، من ذلك إذا لم يتبيّن لنا ما يحملنا على تأويل كلامه، وأما من تكلّم بمثلها وهو حاضر في حسّه ولم يملكه الحال فموآخذ أيضاً..." (3).

يتأرجح الخطاب الصوفي بين حضور و غياب، يكون الصوفيّ إما صاحيا فيحكم كلامه بمنطق العقل، و إما سكران بوارد قويّ يُفقده وعيه، فينطلق لسانه بلا قيد ليقول كلاما من الصعب فهمه،

[1]- المصدر نفسه، ص: 337.

* أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري: صحيح البخاري، ج:7، ص:68، و حديث متفق عليه.

[2]- الأمير عبد القادر: المواقف في التّصوّف و الوعظ و الإرشاد، ج: 01، ص: 47.

[3]-عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، ص: 472.

و لا إيجاد تبرير له، لذلك أعطاه الصوفية اهتماما خاصا في نظامهم المعرفي، بشرح و تأويل الشطحات التي صدرت عن أهل الغيبة، لأن علوم المكاشفة ليست مفاهيم عقلية منطقية، "ويبقى مع كل ما تقدم أمر يشدد عليه المتصوفة ويشاركهم فيه باحثون، وهو أن علوم المكاشفة أو الإلهام هي مما لا يمكن ترجمته إلى جمل ومفاهيم عقلية منطقية"[1].

و لذلك طلب الصوفية العُذر ممّن يسمع مثل هذه الأقوال و يُسلّم للصوفية أحوالهم، لأنّ قراءة مثل هذا الكلام بمنطق العقل لن يمكّن من فهم مرادهم، بل إنهم في حال صحوهم يُنكرون أقوالهم بعدما يتبيّن شناعتها، إذ أنّهم " لما خفّ عنهم سُكرهم و ردّوا إلى سلطان العقل الذي هو ميزان الله في أرضه، عرفوا أنّ ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد بل يُشبه الاتحاد"[2].

لغة الشطح لم يُفرزها العقل، لذلك يستحيل أن تُقرأ أو أن تُحاكم به، لأنها خارجة عن اختصاصه، و الأجدر أن تُقرأ في حقلها الدلالي الصوفي الذي يرفض القراءة العقلية للأذواق الصوفية، ذلك أن الشطح بمفهومه المعرفي " قوة انفجار تُحطّم أشكال الفكر المألوفة، و الأشكال المألوفة في الفكرو الكتابة ...[فهو] نوع من خرق المنطق و مقاييسه"[3].

لقد درج الصوفية على كتمان السر و معرفتهم اللّدنية إلا ما كان مستصاغا متقبّلا عند عامة المتلقّين، إلا أن غير الكُمّل من الصوفية كشفوا معارفهم لغير أهلها، فحصلت الإدانة و المصادرة، فما حدث للحلاج كان صدمةً للتّصوّف و بلغ النزاع أشدّه، و صار الشطح وسمة عار في جبين الصوفية، و هو ما حمل الصوفية على تأويل مقولات الشاطحين، كمثل ما فعل محمد أبو المواهب الشاذلي حينما أوّل شطحة: «خضنا بحرا وقفت الأنبياء بساحله» بقوله: " خاض العارفون بحر التوحيد أوّلا بالدليل، و بعد ذلك وصلوا إلى مرتبة الشهود و العيان، و الأنبياء عليهم السلام وقفوا بأوّل وهلة على ساحل العيان، ثمّ وصلوا ما يُعبّر عنه بالعرفان، فكانت بدايتهم عليهم السلام نهاية العارفين"[4]، و معظم الصوفية يلجأون إلى تأويل مقولة أبي زيد الخطيرة بأنه يشكو "بهذا الكلام ضعفه وعجزه عن

1- حسين ناجي جودة: المعرفة الصوفية –ص: 169.

2- أبو حامد الغزالي: مشكاة الأنوار و مصباح الأسرار، ضبط و تقديم، رياض مصطفى العبد الله، دار الحكمة، دمشق، ط:01، 1417هـ /1996م، ص:72.

3- أدونيس: الصوفية و السوريالية، ص: 143.

4- محمد أبو المواهب الشاذلي: قوانين حكم الإشراق إلى كافة الصوفية في جميع الآفاق، قانون الولاية الخاصة، ط، ت، ص: 58.

اللحاق بالأنبياء عليهم السلام، ومراده أن الأنبياء خاضوا بحر التوحيد، ووقفوا على الجانب الآخر على ساحل الفرق يدعون الخلق إلى الخوض ، أي: فلو كنت كاملاً لوقفتُ حيثُ وقَفُوا"[1].

هذه الحمولة الدلالية الكثيفة التي تختزلها لغة الشطح الصوفي لا يمكن أن يتوصل إليها لمن لم يطَّلع على المنابع الفكرية التي صدر عنها الخطاب الصوفي لحظة المكاشفة و الفناء، و لذلك نجد التأويل من نصيب الصوفية الذين اتصفوا بمثل هذه الأحوال، أما الذين اجتهدوا في تأويل لغة الشطح الصوفي ممن هم خارج دائرة التجربة الصوفية فيبتعدون عن الدلالات الخفية خلف عبارات الشطح، و منهم الذين استندوا على ظاهر العبارة فبدا لهم الكفر و الإلحاد، "لسبب عكوفهم على مستوى التجربة الدينية العادية، واستغراقهم في مستوى الدلالة الوضعية للغة الإنسانية"[2].

إنّ بنية النظام اللغوي في اللغة (الشطحية) لا تسند إلى معيار عقلي في ترتيب و تركيب الكلام، كالملاءمة بين المسند و المسند إليه، إذ يغيب التجانس بين أجزاء الكلام كقول أحد الصوفية: "أنا بلا أنا و نحن بلا نحن"[3]، هذا التركيب بعيد عن المعيار الذي ألفته اللغة العربية، غير أن العارف بالنظام اللغوي الصوفي يُدرك أنّ الإنّيّة قد امحت و تلاشت معها الذات و بقيت ذات الله، و هو ما يُسمى بالفناء.

للشطح -إذن- لغة خاصة تنحت ألفاظها من لغة الحال، الذي لا يقرّ على ثبات، فيصيب الخطاب الصوفي التّشقّق، بعد فقدان تماسكه الدلالي، بل يصير إلى التّشتّت و التشظّي، بسبب سقوط العلائق التي تشد بنيانه، فـ "الشطح -إذن- حالة من التوتر اللغوي تصاحب توتر الحال التي يكون عليها الصوفي لحظة صدور الشطح، فكل لحظة تخالف السابق، و تفارق اللاحق، و لذلك تكون لغة الشطح وليدة اللحظة الخاطفة تحت وطأة الانبهار و الدهش و الانخطاف و هو ما يبرر الشطح على مستوى التوليد الدلالي"[4].

---

[1]-ابن عطاء الله السكندري: لطائف المنن قدم له وعلق عليه الشيخ خالد عبد الرحمن العك-دار البشائر-دمشق-سوريا-ط:1-1412هـ/1996م- ص: 203.

[2]- نصر حامد أبو زيد: هكذا تكلم ابن عربي– ص: 141.

[3]- أبو نصر السراج الطوسي: اللّمع، ص: 307.

[4]- أحمد بوزيان: شعرية الخطاب الصوفي في الموروث العربي، ص: 63.

تصدر لغة الشطح في لحظة سكر الصوفي و غيبته عن عالم الحس، فلا يكون العقل حينئذ حاضراً ، و هو الذي يجعل اللغة تتوتر كما في قول أبي يزيد البسطامي: "أنا لا أنا أنا أنا، لأني أنا هو أنا، أنا هو هو"[1] أو قوله: "من أبو زيد؟، من يعرف أبا زيد؟ أبو زيد يطلب أبا زيد منذ أربعين سنة فما وجده. ومن أبو زيد؟ يا ليتني رأيت أبا يزيد"[2].

و لذلك حذَّر الصوفية بعدم إيداع كلام المكاشفة في كتبهم حتى لا يطَّلع عليها من ليس منهم، فلا "سبيل إلى الخوض فيه، وقد حذر القوم ... من إيداعه الكتب، والكلام في شيء منه، إلاّ ما يدور بينهم في المفاوضات على سبيل الرمز والإيماء تمثيلاً ولا يكشفون لغيرهم شيئاً من معانيه، علماً بقصور الأفهام على احتماله"[3].

إن لحظة الانتشاء التي تحدث للصوفيّ حالة وجده، لا تستطيع اللغة أن تصف ذرّة من نشوته، بل ستقف حجابا مانعا، إن هو انشغل بها، و بالتفكير في كيفية ترتيب ألفاظها، لأن ذلك انشغال عمّا سوى الله الذي يشغل الصوفيّ و يُبعده عن مقصوده (الحق)، لذلك قال النِّفَّرِي: "... و قال لي اذهب عن مسميات الحرف تذهب عن معناه، فإذا ذهبت عنه فأنا أقرب إليك من حبل الوريد"[4].

لقد وقف الصوفيّ لحظة انخطافه مشدودا حائرا واقفا بين استحالتين؛ استحالة الكلام و استحالة الصمت، فإن تكلّم هلك و إن سكت احترق، و من الصوفية من " احتال للخروج من مأزق ضرورة الكلام على الأذواق و الخوف من الإضرار بالمستمعين أن ذهب عند قوم عجم و أخذ ينطق بما لا يفهمون"[5]، و قد نسب الصوفي المغربي أبو الصبر أيوب السبتي عن أبي محمد عبد الله البكري قوله: " غُلبت في ابتداء أمري، فإن تكلَّمْتُ هلكْتُ وإن سكتُّ هلكْتُ فذهبت إلى بلاد العجم فأتكلَّم بتلك الأشياء، فلا يفهمونها لعجمتهم فلما سكن ذلك عني عدت إلى الناس"[6].

---

[1] - أبو زيد البسطامي: المجموعة الصوفية الكاملة، ص: 47.

[2] - المصدر نفسه ، ص: 55.

[3] - عبد الرحمن بن خلدون: شفاء السائل لتهذيب المسائل- ص: 48.

[4] - أبو عبد الله النفري: مواقف و مناجيات ضمن كتاب: نصوص صوفية غير منشورة، حقّقها و قدّم لها، بولس نويا اليسوعي، دار المشرق، بيروت-لبنان- ط: 1، 1973م، ص: 299.

[5] - عبد السلام الغرميني:" الصوفي و الآخر، ص: 41.

[6] - أبو الصبر أيوب السبتي: التشوف إلى رجال التصوف، ص: 416.

فالصمت عن تلك المواجيد التي تنثال على قلب الصوفي لحظة فنائه غير ممكن، فإما أن يتكلم فيهلك كما حدث للحلاج، أو يتظاهر بالجنون حتى يُعذر و لا يلفت إلى كلامه أحد، و بهذا لم يكن الجنون في التصور الصوفي "عيبا بل كان فضيلة"[1]، ذلك أن لغة " الحلم والرؤيا والشطح والجنون، إنما هي في التجربة الشعرية الصوفية وسائل- لغايات أخرى تتبطنها اللغة"[2]، كما عدّ الصوفيّة مجنون بني عامر أنموذجا في الحب، ردّدوا اسمه في معظم قصائدهم التي تتحدّث عن الحب الإلهي، كقول أبي مدين شعيب التلمساني:

تَسَمَّيْتُ بِالْمَجْنُونِ مِنْ أَلَمِ الهْوَى وَ صَارَتْ بِيَ الأَمْثَالُ فِي الحَيِّ تُضْرَبُ[3]

ارتبط الشطح بالجنون لتقارب حالهما و تلازم فعلهما مما هو خارج عن سيطرة العقل، و بعيد عن قيود المنطق، فكان الصوفيّة "يفهمون من الجنون معانيَ خاصة بهم، بعضها من أصل لغوي، فمن معاني الجنون في اللغة: الاستتار، و الصوفيّ مستتر عن الخلق، نافر منهم (...) و لكن أقرب المعاني لما يُريد الصوفية هو أن الجنون عندهم طُغيان الشعور على العقل، بسبب قوّة العاطفة في القلب، ذلك أن الصوفية يعتمدون في التقرب من الله على القلب لا على العقل"[4].

إن لغة الشطح ليست مقصودة لذاتها، فهي ليست تلاعبا بالألفاظ، و لا هي من الزّخرف اللفظي، بل هي لغة ضد اللغة، لغة تريد أن تقول شيئا لكن لا تقوله، لغة خارجة عن نطاق العقل، تنماز بخرقها المألوف، لغة معبرة عن التوتُّر الذي يعيشه الصوفي، فلا " تحمله اللغة ولا تسعه العبارة، ولا يستوعبه اللفظ إنها حالات ذوقية، من مكاشفة، ومشاهدة، أو تجلٍ، من حيث هي حقائق علوية عند العارف لا تدرك العقل وإنما يدكرها الذوق بالمكابدة والمنازلة"[5].

فلغة الصوفية التي تصدر عنهم لحظة المكاشفة من الكلام الذي "يصدم المنطق والعقل، وظاهر الشرع ويخرج عن طبيعة التواصل الاعتيادي، ويخرق نظام اللغة المعهود، ولهذا فهو مرفوض حتى من

---

[1]- محمد غنيمي هلال: ليلى و المجنون في الأدبين العربي و الفارسي، دراسات مقارنة في الحب العذري العربي و الفارسي، دار العودة، بيروت -لبنان- ط:1 ، 1980م، ص: 204.

[2]- أدونيس: الصوفية و السوريالية- ص:161.

[3]- أبو مدين شعيب بن الحسين: الديوان، ص: 68.

[4]- محمد غنيمي هلال: ليلى و المجنون في الأدبين العربي و الفارسي، ص: 10-11.

[5] - أحمد بوزيان: شعرية الخطاب الصوفي في التراث العربي، ص: 94.

جهة المتصوفة، وإن كان صحيحاً باطنه إلاّ أنه خاطئ في ظاهره. فما دام يصدم الأفهام فإنه من المحظورات التي يشدِّد عليها المتصوفة"(1).

لقد وضع هذا النمط من القول المتلقّين في دهشة معرفية أمام لغة غريبة غرابة أحوال الصوفي الذي ينحت لغته من لغة الحال التي يكون عليها، فالتعبير لن ينقل للمتلقي أي شيء عن حالات الصوفي.

تحاول اللغة في خطاب [الشطح] أن تجد علاقة متفاعلة بين المواجيد الصوفية و اللغة، لكن هذا كان سببا في تباعد المسافتين بين اللطائف و اللغة، و بين هذه اللغة و متلقّيها، و هو ما زاد العنف على الخطاب الصوفي، و كانت الجرأة من الحلاج الذي كشف المحجوب، و أباح السر، حينما "سأله الناس: أبصّرتنا يا حسين ما في جُبّتك؟ فقال لهم: «الله»، فعند ذلك لامه العلماء، فقال لهم: اذهبوا، فهذا معبودكم، و أشار إلى الأرض بأصبعه"(2)، و كانت نهايته المأساوية التي طبعت الفكر الصوفيّ من بعده بطابع الإدانة، فكان ستر المعارف أولى من كشفها، و أصبح الصوفيّ بعد تلك الحادثة ذلك المتهم بالمروق عن الدين، و الزنديق، و غيرها من الألقاب التي التصقت بمن تسمّى بهذا الاسم، "ومن هنا كان هذا السر القدسي، أي الحقيقة، أمانة عند المتصل بالحق لا يسمح له بالبوح به إلا لمن تهيأ لتقبله، وذلك وقاية لغير المتهيئ من أن يدركه سطوع الحقيقة فلا يقوى على تحمله. فالبائح لهذا السر لغير المتهيئ له. إنما يسيء إليه كل الإساءة، كما يسيء إلى نفسه، وإلى أولئك المتهيئين الذين يشاركونه هذه الحقيقة السر، ويكون هذا البائح قد أصابه ظلم نفسه وظلم غيره وظلم الحقيقة ، فلم يراع اتصاله بالحقيقة بل انتهك قدسيتها وفرَّط فيها"(3).

لقد كان الخوف من الإدانة و التسفيه الذي وقع للخطاب الصوفي سبب كتم الكلام وعدم البوح به، و لذلك فضل الكثير من الصوفية الصحو على الشطح، إلا أن بعض المتصوفة – على كمالهم وتحققهم – غلب شطحهم على صحوهم فباحوا، ولم يكتموا فكان القتل، وفي ذلك يقول السهروردي:

---

1 - المرجع نفسه، ص: 168.

2- سعيد عبد الفتاح: قصة الحلاج و ما جرى له مع أهل بغداد، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، ط 02، 1421هـ/2000م، ص: 99.

3- سامي مكارم: الحلاج في ما وراء المعنى والخط واللون, ص: 95.

وَاحَسْرَتَا لِلْعَاشِقِينَ تَكَلَّفُوا   سِتْرَ المَحَبَّةِ وَ الْهَوَى فَضَّاحُ

بِالسِّرِّ إِنْ بَاحُوا تُبَاحُ دِمَاؤُهُمْ   وَ كَذَا دِمَاءُ البَائِحِينَ تُبَاحُ

وَإِذَا هُمْ كَتَمُوا تَحَدَّثَ عَنْهُمُ   عِنْدَ الْوُشَاةِ المدْمعُ السَّفَّاحُ[1]

إن إمكانية التعبير عن اللطائف الصوفية من حيث هي مجردات، لا يمكن للفظ أن يجسدها، و تتأبى عن الكشف، لأن اللغة قاصرة " وإن حاول محاول التعبير عن هذه المكاشفات إلا وأدركه العي وخانته اللغة، وتجاوز التعبير فيستطيع من غير ما أراده منه، فينتهك حرمة السر فيكون هذا البائح المستهلك للسكر من ارتكب الفحشاء خائنا للأمانة"[2].

و مع هذا الإنكار و الاستهجان الذي وقع فيه الخطاب [الشطحي] إلا أن الصوفية قد شرحوا الأسباب التي تؤدي إلى التفوُّه بمثل هذه الأقوال التي ظاهرها مستشنع قبيح، و باطنها مستقيم، فإن "كان الناطق بالشطح ممن خرج عن طور الأغيار وتحقّق في طور الفناء بالله ذاتاً وصفاتٍ وأفعالا، فكلامه ناجم عن حقيقة يعيشها، ولسانه ينطق بمعنىً يذوقه، فلا يوصف كلامه بالكفر، فهو يستند إلى أرضية محسوسة يتذوَّق حلاوة بَرْدِها في داخله، ولكن يوصف بالشطح لقصور إدراك من حوله عن حقيقة كلامه، فجوهر كلامه عين الحقيقة وظاهره مستقبح مردود"[3].

و بهذا التأرجح في لغة الشطح بين سطحية العبارة و باطنية الدلالة الذوقية يحاول الصوفية ردَّ ما يصدر عن لغة الانخطاف إلى منابعها، و ذلك بإحالتها إلى الذوق الذي منه يتشكَّل هذا النوع الغريب من الكلام، و لذلك حاول الغزالي "الدفاع عن الحلاج والتماس العذر له بقراءة شطحه قراءة ذوقية، لا عقلية، إذ أن هناك تنافرا بين منطق الذوق ومنطق العقل، والخطاب الصوفي يتجلى فيما وراء مركزية المعنى ولهذا ينبني تأويل الشطح على الذوق وحده لإيجاد تخريجات حتى لا تتصادم وظاهر الشرع، باعتبار أن الشطح يتعارض وفهم الفقهاء والظاهريين الذين وقفوا مستنكرين أشد الإنكار

---

1 - سامي مكارم: الحلاج في ما وراء المعنى والخط واللون ، ص: 71.

2- المرجع نفسه، ص: 95.

3 - عبد الرحمن بدوي: شطحات الصوفية، ص: 24.

على الصوفية، لما رأوه من الوقوع في المحظور، وما تحمله تلك الكلمات من شناعة في ظاهر دلالتها فكان الحكم عليهم بالكفر والزندقة، والمروق عن الدين"[1].

لقد شكَّلت خطابات الشطح في الفكر الصوفي علامة فارقة بين المنكرين و المسفِّهين بل و المكفرين لأهل الشطح، و بين الذين حكَّموا العذر لهم، ولكل فريق خلفياته المعرفية التي في ضوئها يصدر أحكامه، إلا أن كبار الصوفية ألحُّوا على عدم البوح بمثل هذه الأقوال، و عدم إفشاء السر الذي يجب ألا يطلع عليه أحد، وأنكروا كلَّ الإنكار على من أفشى به، يقول عز الدين بن غانم المقدسي على لسان الحلاج:

أَبَاحَتْ دَمِي إِذْ بَاحَ قَلْبِي بِحُبِّهَا وَحَلَّ لَهَا فِي حُكْمِهَا مَا اسْتَحَلَّتِ

وَمَا كُنْتُ مِمَّنْ يُظْهِرُ السِّرَّ إِنَّمَا عَرُوسٌ هَوَاهَا فِي ضَمِيرِي تَجَلَّتِ

فَأَلْقَتْ عَلَى سِرِّي أَشِعَّةَ نُورِهَا فَلَاحَتْ لِجُلَّاسِي خَفَايَا طَوَيْتي

سَقَوْنِي وَقَالُوا لاَ تُغَنِّ وَ لَوْ سَـقَوْا جِبَالَ حُنَيْنٍ مَا سَقَوْنِي لَغَنَّتِ[2]

اعتبر الشاعر الشطح إفشاءً للسر تُبَاح عنده دماء البائحين، و مع ذلك فقد أيقن أنه ليس بالإمكان الصمت عند مشاهدة الجمال و الجلال الإلهي، فإنه وإن شطح فهو مغلوب على أمره، إذ كلَّما أخفى السِّرَّ ظهر عروس الهوى وتجلَّى، فلا يقدر – حينئذ - كتم السِّرَّ، إذ لو أن جبال حُنَين الراسيات سُقيت من هذا الشراب لشطحت وباحت، و هنا يظهر مأزق الصوفي، فنشوة الوجد ترغمه على الإذاعة والمذاع سرٌّ بين العبد والرَّبِّ.

إن هذه الحالات التي يتَّصف بها الصوفية من اضمحلال ذواتهم، و غيبتهم و بالتالي سكرهم، لا تتمُّ إلا من خلال حالات الكشف، و فيها تنتفي الكثرة بالكلية، فيصيرون كالمبهوتين، و في هذا تصدر عنهم خطابات لا يفهمها إلا من سبق له أن ذاق منها، يقول الغزالي شارحاً هذا الأمر:

---

[1]- أحمد بوزيان: شعرية الخطاب الصوفي في الموروث العربي (مخطوط رسالة دكتوراه)، ص: 160.

[2]- سامي مكارم: الحلاج في ما وراء المعنى والخظ واللون، 73.

"العارفون - بعد العروج إلى سماء الحقيقة - اتَّفقوا على أنهم لم يروا في الوجود إلا الواحد الحق، لكن منهم من كان له هذه الحال عرفاناً علمياً، ومنهم من صار له ذلك حالاً ذوقياً، وانتفت عنهم الكثرة بالكلية، واستغرقوا بالفردانية المحضة، واستوفت فيها عقولهم، فصاروا كالمبهوتين فيه، ولم يبق فيهم متَّسَعٌ لا لذكر غير الله، ولا لذكر أنفسهم أيضاً، فلم يكن عندهم إلا الله"[1].

و هذا الذُّهول جعل الصوفية لا يُشَكِّلون لغة يتواصلون بها مع غيرهم ممَّن قصُرت أذهانهم على درك هذه العبارات الهائلة المخفية لأسرارٍ ذوقية لا يطَّلع عليها إلا من امتلك ذائقة صوفية، يقول ابن عربي:

إِذَا عَزَّتْ عَنِ الشَّرْحِ المَعَانِي فَتِلْكَ لَطَائِفُ الرَّحْمَنِ فِينَا

يُشَارُ بِهَا إِلَيْنَا مِنْ بَعِيدٍ فَنَحْيَا مِنْ إِشَارَتِهَا سِنِينَا

وَإِنَّ اللهَ يَمْنَحُهَا قُلُوبًا يُهَيِّمُهَا الهَوَى حِيناً فَحِيناً[2]

ولذلك التمس الصوفية العذر لهم في حال صدور أقوال تحت سلطان الواردات، باعتبار [الشاطح] لا يتفوَّه إلا بما يذوق وهو غير مخطئ في ذوقه ولكنه مخطئ في تعبيره ونطقه، و في هذه الحالة لا ينطق بلسانه لأن هويته قد فنيت في غيره، فيكون حديثه حينئذ مخبراً بلسانه بها "عن هاتف يجده في سره، وهذا الهاتف ألقي إليه في مقام الفناء أثناء استغراقه في ذكره، فهذا محقق غير كافر موحد غير مشرك بل هو في أعلى درجات التوحيد، إذ توصل في توحيده إلى الذوق ولم يقف عند الشهادة اللسانية، وحال هذا الناطق كحال الذي يقرأ قوله تعالى: ﴿إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدۡنِي وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ ١٤﴾[3] ، أرأيت لو أن قارئاً ابتدأ بهذه الآية أيُكفَّر؟"[4]

---

[1] - أبو حامد الغزالي: مشكاة الأنوار، ص: 57.

[2] - ابن عطاء الله السكندري: لطائف المنن، قدم له وعلق عليه الشيخ خالد عبد الرحمن العك-دار البشائر-دمشق-سوريا-ط:1-1412هـ/1996م- ص: 203.

[3] - طه: 14

[4] - سامي مكارم: الحلاج في ما وراء المعنى واللون والخط، ص: 85.

و إلى هذا المعنى أشار أبو حامد الغزالي عن شطحة البسطامي قائلاً: "وأما أبو يزيد البسطامي -رحمه الله- فلا يصح عنه ما يحكى وإن سمع ذلك منه فلعله، كان يحكيه عن الله عز وجل في كلام يردِّده في نفسه كما لو سمع وهو يقول: ﴿إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدۡنِي وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ ١٤﴾ [1]، فإنه ما كان ينبغي أن يفهم منه ذلك إلا على سبيل الحكاية"[2].

كما يجد المتتبِّع للآثار الصوفية التي عالجت مشكل الشطح تواطؤهم على ذكر أسباب التفوُّه بتلك الأقوال، و يجدون لها تبريرات كونها قيلت تحت ظروف و أحوال لا يمكن للعقل بصرامته أن يتحكَّم في قائلها، و يستدلُّون في ذلك بما ورد في بالحديث النبوي الشريف عن الرجل "الذي أضاع راحلته في الصحراء، وعليها طعامه وشرابه ومتاعه وعندما وجدها أصابه حال سرور فأخطأ من شدة فرحه فقال: "اللهم أنت عبدي وأنا ربك" ، فهذا فرح براحلته فكيف بالذي يفرح بالله؟ وهذه العبارة وغيرها مما يصدر عن الذي خرجت عنه بغير صحو يؤاخذ لها كل من ردَّدها، أو أيَّدها عقْلاً، ممَّن لم يكن في مثل ذلك الحال"[3].

و لذلك كان لابد من الأخذ في الاعتبار الحالات التي يتشَكَّلُ ضِمْنَهَا الكلام الشَّطْحي، و لا يُصدر المتلقي العادي أحكاماً على هذا النمط من الكلام إلا إذا كان من أصحاب الأذواق كما نص على ذلك الطوسي في قوله: "فمن بان شرفه و فضله على أشكال، بفضل علمه و سعة معرفته، فله أن يتكلَّم في عللهم و إصابتهم، و نقصانهم و زيادتهم، ومن لم يسلك سبلهم، و لم ينحُ نحوهم، و لا يقصد مقاصدهم، فالسلامة له في كل في رفع الإنكار عنهم، و أن يكلَّ أمورهم إلى الله تعالى، و يتَّهم نفسه بالغلط فيما ينسبهم إليه من الخطإ "[4].

وفي هذا دلالة صريحة على عذر من تفوَّه بمثل هذه الأقوال في مقام الفناء أثناء سطوة أحوال النشوة و الانخطاف و الدهشة، و العبارات الصادرة عن الصوفية الشاطحين كلُّها تخرج من مشكاة

---

[1] - طه: 14

[2] - أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، ج: 1، ص: 37.

[3] - يوسف خطار محمد: الموسوعة اليوسفية في بيان أدلة الصوفية – مطبعة نضر - دمشق – د.ط - 2001 - ج:2– ص:433.

[4] - أبو نصر السراج الطوسي: اللمع، ص: 371.

واحدة وتدل على تجربة واحدة هي تجربة الفناء و ليست فكرة أو اعتقاداً كما يعتقد كثير من الباحثين.

الفصل الخامس

الكثافة الإيحائية للرموز الصوفية

الرمز الصوفي: دواعيه ووظائفه في الفكر الصوفي

الرمز الصوفي: من قبضة التفرُّد إلى فضاء التعدُّد

الرموز الصوفية من الاستعمالات المجازية إلى التعبيرات العرفانية

التأسيس المعرفي لمفهوم الرمز:

قال ابن فارس: "رَمَزَ :الرَّاءُ وَالْمِيمُ والزَّاي أَصْلٌ وَاحِدٌ يَدُلُّ عَلَى حَرَكَةٍ وَاضْطِرَابٍ. يُقَالُ كَتِيبَةٌ رَمَّازَةٌ: تَمُوجُ مِنْ نَوَاحِيهَا. وَيُقَالُ ضَرَبَهُ فَمَا ارْمَأَزَّ، أَيْ مَا تَحَرَّكَ. وَارْتَمَزَ أَيْضًا: تَحَرَّكَ. وَيَقُولُونَ: إِنَّ الرَّامُوزَ: الْبَحْرُ "[1].

و قال ابن منظور: " رمز: الرَّمْزُ: تَصْوِيتٌ خَفِيٌّ بِاللِّسَانِ كالهَمْس، وَيَكُونُ تحريكَ الشَّفَتَيْنِ بِكَلَامٍ غيرِ مَفْهُومٍ بِاللَّفْظِ مِنْ غَيْرِ إِبانة بِصَوْتٍ إِنما هُوَ إِشارة بِالشَّفَتَيْنِ، وَقِيلَ: الرَّمْزُ إِشارة وإِيماء بِالْعَيْنَيْنِ وَالْحَاجِبَيْنِ وَالشَّفَتَيْنِ وَالْفَمِ. والرَّمْزُ فِي اللُّغَةِ كُلُّ مَا أَشرت إِليه مِمَّا يُبانُ بِلَفْظٍ بأَي شيءٍ أَشرت إِليه بِيَدٍ أَو بِعَيْنٍ."[2]

لا يخرج معنى الرمز عن دلالة الإشارة و الإيماء، بالوسائل الحسية المعروفة،

الرمز في اصطلاح المتصوفة:

قال محيي الدين بن عربي : "الرمز معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر ولا يظفر به إلا أهله"[3].

و يضيف في مكان آخر: "الرمز أو اللغز هو الكلام الذي يعطى ظاهره ما لم يقصده قائله، وكذلك منزلة العالم في الوجود: ما أوجده الله لعينه وإنما أوجده لنفسه"[4].

فالرمز في الفكر الصوفي كاللغز الذي يستوجب إعمال الفكر، و بذلك يغدو الرمز قانوناً تأويلياً يجعل "الرموز" "كيانات سابحة في فضاء الإمكان والجواز، يحمّلها المؤوّل خواص دلالية لا تستقيم حقائق في كيانات المتقبلين إلا إذا رُدَّتْ إلى أسيقة انبثاقها بمقامات عرضها، وهذا الأمر هو الذي جعل بعض الدارسين يعتبرون المبدعات الصوفية محدثات لا تفهم، إلا إذا رُدَّتْ إلى

[1]- أحمد بن فارس: معجم مقاييس اللغة، ج: 2، 439.

[2]- ابن منظور: لسان العرب، ج:5، ص: 356.

[3] - محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ص: 289.

[4] - المصدر نفسه: ص: 276.

محمولاتها الفلسفية ومنابتها التعاقدية التي تبني جهازها النظري ورصيدها المعجمي وتستبطن لطائف الإشارات"[1].

الرمز: دواعيه ووظائفه في الفكر الصوفي

يمثل الرمز في الفكر الصوفي متنفَّساً يلجأ إليه الصوفية إذا قصرت العبارة عن الإيفاء بالدلالة, و تعسرت الإحاطة بها, فلا غنى للصوفي عن لغة الرمز، "لأنّ التجليات التي تنكشف في ذات الصوفي، هي مما لا يمكن للغة الاعتيادية الإخبار عنها بطريق الحقيقة، كما أن التجربة الصوفية هي ذاتها تجربة مجازية لا توصف إلا وصفاً مجازياً عن طريق الإشارة إليها بالرموز"[2].

ومع عجز اللغة المعيارية عن الوفاء بشروط التواصل حاول الصوفية أن يتواصلوا مع متلقيهم بأشكال تعبيرية منسوجة على مناويل سابقة مما ترسب في الذاكرة الجماعية لجمهور المتلقين، و استلهموا ما خلَّفته الشعرية العربية من أساليب التعبير، فشحنوا هذه النتاجات الشعرية برموز يقاربون من خلالها معانيهم الروحية " وكان لإيجاد –شكل تعبيري مناسب- إشكالية كبرى في تاريخ التصوف في الإسلام، فاللغة التي يتحدث بها الناس العاديون، لم تكن قادرة على ترجمة معاني الصوفية"[3].

فالصوفي وإن كان يحيل إلى المحسوس للكشف عن عالم خبيئ باطني، فإن الرمز لا يكون معادلاً حسيّاً للمجرَّد من اللَّطائف، وإلاّ تجمدت العلاقة بين الرمز والمرموز إليه، أو تحوَّلت إلى علاقة متكلِّسة بين الدال والمدلول، وهذا ما لا تقتضيه بنية الجهاز المعرفي الصوفي، حيث تظل العلاقة بين اللغة واللطائف متوتِّرة، غير قارة ولا ثابتة، وتظل كذلك غير متماهية مع الواقع، ولا

1- علي الشبعان: الحجاج و الحقيقة و آفاق التأويل (بحث في الأشكال والاستراتيجيات)، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت لبنان، ط:1، 2010، ص: 356.

2- عاطف جودة نصر، الرمز الشعري عند الصوفية، ص: 110.

3 - عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي: النادرات العينية- مع شرح النابلسي- تحقيق وتقديم يوسف زيدان- دار الجيل- بيروت- ط:1- 1408هـ/ 1988م-ص: 05.

يمكنها أن تتطابق معه أو تتجانس، وإلاّ فقد الرمز الصوفي خصوصيته وتفرده، وهو ما لم يستوعبه كثير من الدارسين الذين يعزلون الرمز في سياقه المعرفي[1].

وعلى ذلك فالعلاقة بين الرمز وما يدور حوله أو يتحرك نحوه، "ليست علاقة قائمة على التشابه أو الاختلاف، ولا روابط حسية لهم بموضوعها، وإنما مرجعها إلى علاقات داخلية خفية ذات طبيعة خاصة لا يحيط بتفاصيلها حتى مبدعها، وإن أدرك بعض مكوّنات، وأسباب تكوينها، ولا ريب أن تلمس المتلقي لتلك العلاقات، وكدّه لأجل إدراكها والكشف عنها، سيضعه أمام إرث ثقيل من الأفكار والرؤى والأخيلة المتداخلة، بوصفها مرجعيات تابعة في الأعماق وعلى مرور خبرات طويلة متعاقبة، كانت دافعا لإبداع النص على هذا النحو، ووجهت للاتكاء على رمز مخصوص دون غيره متن المتاحات غير المتناهية، لتكون رموزا لذلك العصيّ على الإبانة والإظهار"[2].

إن الدلالة الرمزية في الخطاب الصوفي تقع بين بعدين دلاليين بحيث تكون "في بعدها الوضعي العرفي تمثل مستوى المعنى الظاهر وتشير في الوقت نفسه إلى الدلالة الإلهية الباطنية، وهذا ما يفسّر الإصرار على تأكيد أهمية البعد، الظاهر" – بل جوهريته- للنقاد إلى المستوى الباطن وإن الظاهر هو الرمز الذي بدونه يستحيل النقاد إلى المرموز، وعلى ذلك فهجوم الفقهاء على تأويلات المتصوفة ناتج عن جهل منهجهم"[3]، و كان لهذا الجهل تبعاته على الخطاب الصوفي الذي ظل يسير على الهامش، و لم يُقرأ وفق شروط إنتاجه التي تستدعي كفاءة تأويلية تنطلق من التجربة الصوفية، فهي وحدها الكفيلة بتقديم إجابات عن أسئلة التشكيل الذوقي للإبداع الصوفي.

لقد شحن الصوفية مفردات اللغة بكم هائل من الدلالات العرفانية التي تدفَّقت على قلوبهم، فجاءت لغتهم عميقة غزيرة مشفَّرة، تحمل بنيتين دلاليتين، إحداهما ظاهرة هي التي يعرفها عموم المتلقين، و الأخرى باطنة، لا يكاد يطَّلع عليها إلا من أوتي ذائقة تستجيب

1- ينظر أحمد بوزيان: شعرية الخطاب الصوفي في الموروث العربي،(مخطوط) رسالة دكتوراه، ص: 233

2- عاطف جودة نصر : الرمز الشعري عند الصوفية، ص: 162.

3 - نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، ص: 141- 142.

للشحنات العرفانية التي تنثال على قلب الصوفي لحظة الانتشاء، فقد "اتخذ الصوفية لهم لغة خاصة بهم ومسميات لا يعرفها إلاّ هم ولكنهم فعلوا في اللغة كما فعل كل العلماء في اللغة العربية، فأخذوا الألفاظ العربية وأطلقوها على مدلولات خاصة" [1]، و بهذه العملية خلَّصوا المفردات العربية من حمولتها الحسية التي رافقتها منذ نشأتها، و أعادوا سبكها بدلالات ذوقية، لتكون لبوساً يشكل نقطة الاتصال بينهم و بين متلقيهم، إذ ليس للتصوف لغة خاصة به.

لقد كانت دواعي توظيف الرمز في الخطاب الصوفي كثيرة متعدِّدة بتعدُّد التجارب الصوفية، إلا أن أهمَّها ما أوجزه زروق الفاسي في قوله:" داعية الرمز قلّة الصبر عن التمييز، لقوة نفسانية لا يمكن معها السكوت،... أو مراعاة حق الحكمة في الوضع لأهل الفن دون غيرهم، أو دمج كثير من المعنى في قليل من اللفظ لتحصيله وملاحظته وإلقائه في النفوس، أو الغيرة عليه، أو اتقاء حاسد أو جاحد لمعانيه أو مبانيه"[2].

إن المتتبِّع لتشغيل الرصيد الرمزي في الخطاب الصوفي تستوقفه الكثافة الرمزية في مدوَّنات الصوفية قديماً و حديثاً، "ولعل ظاهرة الرمز في الكتابة الصوفية قد رافقت التجربة منذ ظهورها لسببين :أولهما :الغيرة على المعاني الصوفية من أن تقع في غير أهلها فيساء فهمها، وثانيها : قصور اللغة وعجزها عن احتواء تلك المعاني ومنحها اللّبوس التعبيري الملائم، كونها معاني تتجاوز حدود العقل والمنطق، فهي سليلة القلب ومقولاته، ومن ثم بات التعبير عنها محالا إلا إذا خرجت اللغة– هي الأخرى -عن أطوارها الدلالية المعهودة، وذلك بتفعيل مخزونها الإشاري الخفي، و استدعاء المتباعد المعنوي عله يظفر بأهلية احتضان العرفان"[3]، إذ لا يمكن للغة بمحدودية دلالتها التعبير عن الجمال المطلق، فلابد حينئذ من تجاوز الظاهر و المحسوس ذلك، و هذا ما فعله الصوفي إذ "يسعى بفعل الرمز إلى طمس التعيينات الجزئية في الأشياء الجميلة التي تتعلق بها النفس في نور الجمال المطلق الذي يتعين له في نفسه، كما يشير أيضا إلى ظهور هذا الجمال المطلق وسريانه في كل التعيينات الجميلة مع بقائه على ما هو عليه من إطلاق"[4].

---

[1] - نصر حامد أبو زيد: هكذا تكلم ابن عربي، ص: 143.

[2]- أحمد زروق الفاسي: قواعد التصوف، ص: 124.

[3]- نصيرة صوالح: أسئلة المعنى في الكتابة الصوفية، (مخطوط رسالة دكتوراه)، ص: 98.

[4] - عاطف جودة نصر: شعر عمر بن الفارض، ص:117.

لقد أقحم الصوفية رموزا كثيرة في خطاباتهم النثرية، والشعرية، وتداولوا بكثرة أسماء المعشوقات الشهيرات في الموروث العربي، كليلى ولبنى وعزة وبثينة، وتداولوا الخمرة وأحوال شربها وآثارها، وغير ذلك من الأشياء الرامزة، "ويكاد يكون الرمز ضرورة شعرية في الخطاب الصوفي، فالصوفية يلجئون للرموز لأنها تمثل محاولة تقريبية لما يشعرون به عندما تنقدح في كياناتهم أنوار لا تفي اللغة بتبليغها، لأنها من قبيل اللامادي من قبيل عالم التنزيه، وكأنهم ينشدون باستعمالهم للرموز ما يحيط بها من هالة ومن شحنة عاطفية ودلالة تاريخية اكتسبها عبر مرور الزمن، إن التنويه لا يمكن أن يدرك إلا في علاقته بالتشبيه، يتضاد التشبيه والتنزيه، لأن الأول قائم على التماثل والاتصال، والثاني متأصل في التجريد والانفصال، ومع ذلك ينجح الأول في الإيحاء بالثاني"[1].

تعمّد المتصوفة ابتكار معجم خاص يقوم على الرمز الصوفي، ويحمل خبايا اللغة الصوفية التي قصد بغموضها أن تبقى مصطلحاته واضحة بين أهل الطائفة لا يلمّ بها إلا من كان من أهل الأذواق، واستطاعوا من خلال هذا الأسلوب ترويض اللغة على الطواعية للرموز والإشارات، والخوض في أخطر المسائل بتحفّظ وحذر يقيهم من الخطر، ويهيئ لهم موجبات السلامة، فالرمز في لغة الصوفية يقوم على نقل بعض تجارب الصوفية، فهو "رمز غني يروم التعبير عن ذات الصوفي، وتصوير أحاسيسه ورؤاه، وأشكال تفاعله مع الوجود والحياة من حوله، فهو المعبر عن خفايا التجربة الصوفية، وعن الرؤى الخاصة بالصوفي، وهو المجسد لفرادة التجربة الذاتية لدى الصوفي"[2].

يوظِّف الصوفية رموزا ثرية موحية، تنأى عن الحسية التي انطلقت منها تلك الصورة أو الصور، بعد أن استحوذ على ذلك البعد الحسّي ودفع به باتجاه التجريد والكلية، فالصورة إذن تمتاز بالبعد الحسي، وجزئية الدلالة، في حين ينمو الرمز باتجاه التجربة والكلية، بما يجعله " واسطة بين اللامحدود والمحدود، ومن ثم فإنه يحمل على كليهما...، ويشير...إلى اتجاهين في آن

[1]- عبد السلام الغرميني: الصوفي والآخر، ص:45.

[2]- نصر حامد أبو زيد: هكذا تكلم ابن عربي، ص: 185.

واحد إلى نظام مثالي لا يتاح إلا بواسطة الخيال، وإلى ما يعد قوام التجربة المادية، ويبدو هذا التعارض في شكل جهد مزدوج لا يفتأ يناضل ليصبح شيئا واحدا"[1].

و تأسيساً على هذا المنطلق التصوري، يصبح التعبير بواسطة الرموز من لوازم الخطاب لدى الصوفية، ومصاحب لهم ولطرائقهم، مع تفاوته في أساليب التوظيف وتباينه من حيث الخصب والثراء أو الغموض والتعقيد، وإن وجد من يرى مبرراً لبعض الغموض والتعقيد، سواء في التجارب الصوفية، أم في التعبير الرمزي بوجه عام، لأنّ "تعقّد الرمز يرجع إلى استخدام كثرة من الصور المتصلة المتداخلة، وهي صور استعارية على نحو جوهري"[2].

لقد لجأ المتصوفة إلى الاستعانة بالرموز آملين مشاركة عامة المتلقين فيما يشعرون به من عوالمهم الخفية عن الأنظار, العصية على الأفهام، وقد اعتمدوا في الوصول إلى الرمز على: "**رمزية أسلوبية:** اشتغلت على ظاهر النص وشكلِه، جسدتها كل أنواع الكتابة البيانية في بلاغة العرب من تشابيه واستعارات وأخيلة وبديع، جعلت من الخطاب الصوفي عيِّنة بلاغية بامتياز، و على **رمزية موضوعية:** تناول فيها الصوفي رموز المرأة و الخمرة والطبيعة والحروف والمواضع إشارة إلى موضوع تجربته القائمة على الحب الإلهي، وامتطى تلك الرموز بدائل للتعبير عن مواجيده، و إن لم يوظفها قوالب جاهزة، وبقدر ما أفرغها من مرجعياتها القائمة على الحسية و قيمة المجاورة أو المقايسة ليشحنها بما يمليه عليه ذوقه ووجدانه مطيحا بكل احتمالات القراءة المتوقَّعة"[3].

لقد أكَّد دارسو الرمز الصوفي أن الصوفية يلجأون إليه اضطراراً باستعمال الأمثلة الشائعة المتداولة بين طائفة المتلقي للتعبير عن أشياء غير محسوسة و لا معهودة، و لذلك فإن الرمز - كما يرى يونج"UNG"- "هو أحسن طريقة للتعبير عن شيء لا يوجد له معادل فكري آخر"[4].

---

[1]- عاطف جودة نصر، الرمز الشعري عند الصوفية، ص: 111.

[2]- المرجع نفسه، ص: 111.

[3]- نصيرة صوالح: أسئلة المعنى في الكتابة الصوفية، (مخطوط رسالة دكتوراه)، ص: 99.

[4]- مصطفى ناصف: الصورة الأدبية –دار الأندلس – بيروت–ط: 02- 1981-ص: 171.

و لهذا اصطنع الصوفية أسلوب الرمز به يعبرون عن مكنون نفوسهم وأنَّات قلوبهم وحالات الوجد والشوق والغيبوبة التي تمرُّ بهم لحظة المكاشفة و الانخطاف. ويقول عاطف جودة نصر: "إن الصّوفي في رحلته الدائبة للاتصال بالذات الإلهية وما يحدث له فيها من معارف وأنوار وتجليات تكشف له عن بواطن الأشياء المستترة عن السواد الأعظم من الناس ، يحاول إيصال هذه التجربة الروحية إلى المتلقي ، فتعجز اللغة العادية عن التعبير عن هذه التجربة فيلجأ إلى الرمز الذي تتعدد دلالاته وإيحاءاته وتأويلاته ، لأنه يشير إلى اتجاهين في آن واحد" إلى نظام مثالي ... وإلى ما يعد قوام التجربة المادية ، ويبدو هذا التعارض في شكل جهد مزدوج لا يفتأ يناضل ليصبح شيئاً واحداً[1].

ولكن لابد من الإشارة إلى أن تلك الرموز لا تعني اصطلاحات الصوفية التي استخدموها في الإشارة إلى أحوالهم ومقاماتهم في شكل مركز مضغوط، وفي حالة سكونية، فثمة مفارقة بين المصطلح الصوفي و بين الرموز الصوفية؛ إذ تمثل المصطلحات الصوفية شبكة من المفاهيم التي يُتعرَّف من خلالها على دلالاتها الاصطلاحية، و بين الرموز الصوفية التي تُمثِّل ضرباً من التمثيل و جنساً من التعبير و طريقة في التلويح يروم الصوفي من خلالها إقامة التواصل بينه و بين متلِّقيه، فيستحضر هذا الأخير أثناء انشغاله بالعبارة رموزاً من عالم الحس ليعبِّر بها عن أشياء من الخيال لا وجود لها في الواقع.

إن المتأمِّل في دواعي اختيار آلية الرمز في الخطابات الصوفية تستوقفه بعض التبريرات التي أقرَّ بها بعض الصوفية كعبد الوهاب الشعراني الذي قال: "اعلم أنّ أهل الله لم يضعوا الإشارات التي اصطلحوا عليها فيما بينهم لأنفسهم، فإنهم يعلمون الحق الصريح في ذلك، و إنّما وضعوها منعا للدخيل بينهم حتى لا يعرف ما هم فيه، شفقة عليه أن يسمع شيئا لم يصل إليه، فيُنكر على أهل الله، فيُعاقب بحرمانه فلا يناله بعد ذلك أبدا"[2].

و بناءاً على ما تقدَّم يمكن أن نقول إن أسباب لجوء الصوفية إلى استعمال الرمز في إبداعاتهم الشعرية و النثرية تتمثل في عجز اللغة العادية عن الوفاء بحق التعبير عن مواجيدهم

---

[1]- عاطف جودة نصر: الرمز الشعري عند الصوفية، ص: 123.

[2]- عبد الوهاب الشعراني: اليواقيت و الجواهر، مطبعة الأزهرية، مصر، ط:2، 1305هـ، ص: 19.

ومعارفهم إذ "كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة" [1]، كما أكد ابن عربي أن "قوالب ألفاظ الكلمات لا تحمل عبارات معاني الحالات"[2].

ويذكر نيكلسون أن الصوفية قد اصطنعوا الأسلوب الرمزي , لأنهم لم يجدوا طريقا آخر ممكنا يترجمون به عن رياضتهم الصوفية والعلم بخفايا عالم الغيب المجهول الذي ينكشف في رؤيا جذبية... ليس في الطوق تبيانه دون اللجوء إلى صور ومشاهدات منتزعة من عالم الحس، وهذه الصور والأمثال - مع أنها ليست خالصة الصدق – تكشف عن معان وتوحي بصور أعمق مما يبدو على ظاهرها [3].

و لهذا ليست الرموز و الألغاز مرادة لأنفسها وإنما هي مرادة لما رمزت له بما ألغز فيها"[4].

يقول ابن عربي:

أَلاَ إِنَّ الرُّمُــوزَ دَلِيلُ صِــدْقٍ عَلَى الْمَعْنَى المُغَيَّبِ في الفُؤَادِ

وَإِنَّ العَالَمِيــنَ لَــهُ رُمُــوزٌ وَ أَلْغَــازٌ لِيَدَّعــى بِالعِبَـادِ

لَوْلَا اللُّغْزُ لَكَانَ القَوْلُ كُفــراً وَ أدَّى العَـالَمِيــنَ إِلَى العَتَـادِ

فَهُمْ بِالرُّموزِ قَدْ حَسِبُوا فَقَالُوا بِإِهْـرَاقِ الدِّمَـاءِ وبِالفَسَـادِ[5]

إن الرمز الصوفي لا يمكن أن يقرأ بلغة العقل التي تقف عند ظاهر الرمز دون الولوج إلى إيحاءاته و كثافته الدلالية فقد " اكتنز النص الصوفي بهالة من الغموض نظراً لما يشحنه به الرمز من كثافة فكان نصّاً مرمَّزاً موحيا جعل اللغة تقول أكثر مما تقول، وهو ما جعله خطابا يمثِّل نمطاً من الشعرية بجدارة فنية، حيث تقاطعت الصوفية بعرفانيتها مع الشعرية المعاصرة في أبعادها البنيوية والجمالية" [6].

---

1 - عبد الجبار النفري:الأعمال الكاملة، ص: 92.

2 - محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج :2، ص: 189.

3 - نيكلسون: تاريخ التصوف في الإسلام، ص: 212.

4- محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج: 1 ، ص: 248.

5 - محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية،ج: 1، ص: 248.

6- أحمد بوزيان: شعرية الخطاب الصوفي في الموروث العربي(مخطوط) رسالة دكتوراه، : ص: 245.

يكون المعنى في الرمز من التركيز والاختزال بما لا قدرة للغة العادية على إيصاله، "إذ يريد الإفصاح عن حال لا يشبهه حال، عن شيء لم يخطر على قلب بشر، يجد نفسه أمام مفردات قديمة وتراكيب مألوفة، وأساليب أعجز من أن تفي بالمراد، فلجوء الصوفي إلى الاستعارات وارتحاله بين الدلالات (كأنه) يعوض عن القصور "الأنطولوجي" للكلمات والتراكيب، ولكي يتحرر من أسر الأسماء والصفات لتسمية أو وصف تلك الحالة الفريدة التي تحتاج إلى تسمية ووصف، عاملا بذلك على نسق منطق الأشياء وإعادة ترتيب العلاقات بين الموجودات"[1].

تظهر اللغة في الخطاب الرمزي الصوفي معزولة عن الأعراف اللغوية الشائعة التي ألفتها الذائقة الجماعية التي تعوَّدت دلالة مطابقة بين الرمز و ما يرمز إليه و لا تتعدّاه إلى احتمالات أخرى" فاللغة في الخطاب الصوفي " مشحونة بانفعالات لم تعهدها و توترات لم تألفها، فتتمرد على أعرافها. وبذلك يكون الخطاب الصوفي مغامرة في اللغة وبها، إذ تتمكن من تسمية ما لا اسم ولا رسم له، فتنشأ فجوة بين ما هي عليه في معياريتها وما ينبغي أن تكون عليه في الخطاب الصوفي"[2].

الرمز الصوفي: من قبضة التفرُّد إلى فضاء التعدُّد :

إذا كانت الدلالة العلامية في الأعراف اللسانية، مقترنة بالمراجع الإحالية فإنّ الدلالة الرمزية في الخطابات الصوفية قائمة على إحالة المعنى على الدلالة الافتراضية التي تبقى بعيدة عن المرجع الذي به تتحدد ماهية الأشياء، وفي هذا يبقى المعنى الذي تنقله الرموز الصوفية بعيداً عن الإحالة و التعيين و التشبيه، ولذلك تصبح الرموز الصوفية غير مشدودة بالمراجع الإحالية التي تواطأ عليها أهل النظر و البرهان، التي تجعل من الرموز الدالة و ما ترمز إليه من مدلولات أموراً قارة ثابتة تحيل إلى ما نصت عليه هذه النظرات القاصرة و التأمُّلات المحكومة بمنطق العقل، على خلاف الرموز الصوفية التي لا تثبت على دلالة واحدة و لا تحال إلى معنى واحد بل تتعداه إلى ما لا يحصى من الدلالات والمعاني، تسترفد حمولتها الدلالية من معين الذوق الصوفي الذي لا

[1]- علي حرب: نقد النص-ص: 272.

[2] - أحمد بوزيان: شعرية الخطاب الصوفي في الموروث العربي(مخطوط) رسالة دكتوراه، ص: 250.

يقاس و لا يقف عند التعيين و الحد و الضبط، و من ثم يتحرَّر الرمز من قبضة الرؤية الواحدة التي أسرته بتصوُّرات بالية و اختزلت حيويته بإحالته إلى المراجع التي تحدُّده بالدلالة الواحدة أو الدلالتين.

فتحرير العلامة من مراجعها وعتقها من قواعدها، يصيرها كيانا أصيلا ورمزا موحيا لا يدل بقدر ما يشير ولا يعني بقدر ما يستر، فيبنى بذلك تراسلاً بين عالم اللطافة وبين عالم الكثافة.

وليس هذا المقصود من الرمز الأدبي واستعمالاته الفنية بما يجعله مصدر خصب وامتلاء، ومركز إشعاع وإغناء لجوانب النص، فهذا من شروطه أن لا يحمل إلا ما جاء به السياق الناهض به، ولا يكون من أثر لمرجعياته السابقة إلا وفق حدود التوظيف بآليات الاشتغال، "وأقوى أماراته حساسيته المرهفة بالسياق، وتأثره البالغ به وتأثيره البالغ في أعطافه"[1].

وواضح أن ذلك لا يتأتى اعتمادا على نواتج التكرار، ومقتضيات التداول، بل إن من شأن التداول والتكرار لصورة بعينها أن يفقدها القدرة على العطاء، ويحيلها إلى صيغة جامدة لا حياة فيها، ولذلك لابد من التفريق بين الرمز الصوفي في شكله الأدبي الذي يأتي تجاوبا مع ضرورات فنية، أبلغها ممكنات اللغة ومحدوديتها أمام عمق التجربة وشمولية الرؤية، فتلك الرموز و الإشارات التي اعتمدها الصوفية، ودأبوا على تداولها وترديدها صارت علامات دالة على خصوصية التجربة الصوفية و خصوبتها و ثرائها الدلالي، ومن هنا يتقاطع الرمز الصوفي و الرمز الأدبي في الدلالات العميقة المحجوبة بغلاف الحمولة الإيحائية للرمز، ذلك أن "الهدف العام للأدب الرمزي، هو الإيحاء والدلالات البعيدة التي تبقى دائما وراء حجب الستار ولا يقدر على اختراقها إلا الذين تمكنوا من علوم إنسانية معينة"[2].

---

[1]- علي حرب: نقد النص، ص: 155.

2 - ياسين الأيوبي: مذاهب الأدب، معالم وانعكاسات الرمزية، ص:27

لقد اضطُرَّ الصوفية إلى توظيف الرمز، باستخدام أمثلة محسوسة في التفسير عن معان غير محسوسة وغير معهودة، وهذا ما وضحه الغزالي بقوله: "اِعلم أن عجائب القلب خارجة عن مدركات الحواس... وما ليس مدركاً بالحواس تضعف الأفهام عن دركة إلا بمثال محسوس"[1].

وهذا أمر لا بد منه لتقريب الدلالة الذوقية المجهولة إلى الأفهام "فالعلم بخفايا عالم الغيب المجهول ...، قلما يحتاج إلى الادعاء بأنه ليس في الطوق تبيانه دون اللجوء إلى صور وشواهد منتزعة من عالم الحس"[2].

وبهذه الطريقة خلَّف الصوفية تراثاً رمزياً ضخماً وغزيراً، أحالوا فيه إلى مجاهيل ذوقية بألفاظ منتزعة من عالم الحس " فعملية التعبير الرمزي تتَّجه من حالة وجدانية داخلية، إلى شيء محس في دنيا الأشياء الخارجية"[3].

غير أن هذا التراث الرمزي لم يبح بكل أسراره وغوامضه وبواطنه لأن الصوفية وإن تواطؤوا على توظيف الرمز في مدوَّناتهم الشعرية والنثرية إلا أن سمة التفرد في استعمال الرمز طفت على هذا الناتج الأدبي، فقابلية تأويل الرمز الصوفي تتمطط أمام القارئ، إذ يصادفه أكثر من تأويل واحد للرمز الواحد، وهو "ما يجعل الرمز الصوفي يفقد ما يعني من معناه، فهو في نفس الوقت يخفي من معناه شيئا آخر، وهكذا يكون الرمز: خفاءً وظهورا معاً وفي آن واحد"[4].

إن الرموز الصوفية التي دأب الصوفية على توظيفها ليست قارة ثابتة كما تهيأ للباحث رجاء عيد القول إنه: "على الرغم مما نراه من أن المنهج الرامز في الأداء الشعري لدى الصوفية يعتمد على مجرد استبدال شكلي تتبادل فيه الكلمات مواقعها"[5], و هذا ما يتبيَّن للوهلة الأولى حين قراءة الرموز الصوفية بنظرة سطحية، لكن المتمعِّن للخطابات الصوفية يجدها تنأى عن

1- أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، ج: 3، ص: 20.

2- نيكلسون: الصوفية في الإسلام، ص:101.

3- زكي نجيب محفوظ: التذكاري، ابن عربي، ص: 69.

4- عاطف جودة نصر: الرمز الشعري عند الصوفية، ص: 174.

5- رجاء عيد: لغة الشعر العربي- ص: 121.

الاستعمال الآلي للرمز بل يرى الثنائية حاضرة بين الثابت و المتحول، إذ يظل الرمز الدال ثابتاً في هيئته الاسمية و يتحول مدلوله و يتكاثر و يتعدد بتعدد رؤيا الصوفي و عمق تجربته و رسوخ قدمه في عالم التصوف، و هذا ما يجعل الخطاب الصوفي ينهض على منهج المغايرة و المفارقة التي تنتج عن المعراج الصوفي و عالمه الخاص الذي لا يشبه سابقيه من الصوفية و لا اللاحقين له، إذ لا يمكن البتة للمفارقة أن تعمل في تراكيب تحمل دلالة واحدة قطعية، بل لابدّ من احتمال معنيين، على أقل تقدير، وقد تتراكب المعاني والدلالات بحيث يصعب تحديد أيها المقصود.

وإذا كان الأمر في الرمز الصوفي بالوصف الذي حدَّده الكثير من الباحثين في الخطاب الصوفي باعتباره قاراً ثابتاً بالقراءة السطحية، فإنه يفتقد الكثافة الإيحائية و هنا لا يعوّضل عليه في التعبير عن المتغير من الأحوال و الأذواق الصوفية التي تتغيَّر من وقت إلى وقت، ذلك أن" الرمز الشعري الصوفي ينبع من صميم العمل الشعري و يتلون بحال التجربة و تفرد الأذواق و اختلافها، لذلك فهو يبنى على الإيحاءات و الإيماءات، مما يكسب التجربة حيوية الاستمرار، و هو ما يعطي الرمز دور الوسيط الفاعل بين الظاهر (الحضور)، والباطن (الغياب)، ليتلون الغياب بلون و ذوق المتلقي، فتنتفي – عندئذ – صفة المواضعة الآلية المنطقية بين الرمز والمرموز، و هكذا يحمل الشعر اللغة على أن تقول أكثر مما تقول باعتمادها على لمح الإشارة ، لا طول العبارة ، من خلال ما يتركه الرمز في النفس من وضوح وغموض في آن ذاته ، فتتولد الإثارة والاستجابة ، لذلك فإن الرمز لا يسمي الشيء و إنما يقاربه ، لأن تسمية الشيء نعني قتله نهائيا"[1].

إنّ المقصود بالرمز الصوفي الذي نتعرَّض إليه في هذه الفقرات هو تلك الإشارات الذكية الموحية التي تتلألأ في إبداعات القصائد الصوفية، وما يمكن أن تحمل من المعاني الضمنية المتراكمة بحيث "تجعل من تلك النصوص مساحات شاسعة خضراء تمتد حتى حدود الخيال، تتراقص في أطيافها الشموس والأقمار، تجعل المتلقيّ ينتقل بين دلالات متعددة، قد تكون متناقضة، يتلقها بطريقة تلقائية، ويراها تدور في فلك القيم المشعة بقدر من الغموض المنظّم"[2].

---

[1]- أحمد بوزيان: شعرية الخطاب الصوفي في الموروث العربي (مخطوط رسالة دكتوراه)، ص: 342.

[2]- مصطفى ناصف، الصورة الأدبية، ، ص: 155.

وهنا يلتقي الرمز الصوفي بالرمز الأدبي لأنّ الرمز الصوفي – بهذا الفهم- على خصوصيته من حيث أسلوب التوظيف، وطريقة التلقي، يحمل سمات فنية علاوة على تضمينه قيم المتصوّفة، وطريقتهم الخاصة في التعبير عن حالاتهم ومواجدهم، "ما يقيّد التعامل مع الرمز الصوفي، هو حمل دلالاته العميقة على ما يذهبون إليه من واردات ولطائف، وبحيث لا يمكن صرفه إلى أيّ وجود خارجي مادي، في حين تكون نواتج الرموز الأدبية خليطا من المكوّنات الداخلية والخارجية، لا حصرا على مقومات روحية مقصودة دون سواها، مع التسليم بأن الرمز يمتد بعيدا لا يقف عند فكرة خاصة، بل يحتاج على الدوام إلى أن يعبرها إلى ما سواها، وربما عبرها إلى ما يعارضها"(1).

يرى عز الدين إسماعيل " النظر إلى الرمز في الشعر بوصفه مقابلا لعقيدة أو لأفكار بعينها , فإن هذا النظر يخطئ معنى الرمز الفني ورمزية الشعر إجمالا , وهو عيب يتورط فيه بعض النقاد أحيانا فالرمز المقابل لعقيدة أو فكرة يخضع لعملية تجريد عقلي تختلف تماما عن العملية النفسية التي تصحب استكشاف الرمز واستخدامه".(2)

فإننا إذا انطلقنا من مضمون هذه الفكرة نجد أن الشعر الصوفي ليس مجرد شعر ناشئ عن عقيدة وفكر فلسفي، ولكنه ناشئ عن تجربة وجدانية صادقة ونفس فياضة اتصلت بخالقها، فصفت وصقلت مرآتها , فتلقت الحقائق الإلهية التي لم تجد فرصة للتعبير عنها سوى أن تستمد من مخزون الخيال صوراً رمزية ملائمة تعبر خلالها عن مشاعر راقية, فوصلت بالكشف إلى رموز ملائمة دون ترتيب أو وضع المجاور تجاه مجاورة في عملية آلية حسابية لإيجاد معادل موضوعي.

يحمل الخطاب الصوفي في ثناياه فلسفة فنية غنية بالإيحاءات الدلالية، يتوسط بين عالم الحس و عالم المكاشفة، فالصورة -إذن -تمتاز بالبعد الحسي، وجزئية الدلالة، في حين ينمو الرمز باتجاه التجربة والكلية، بما يجعله " واسطة بين اللامحدود والمحدود، ومن ثم فإنه يحمل على كليهما...، ويشير...إلى اتجاهين في آن واحد إلى نظام مثالي لا يتاح إلا بواسطة الخيال، وإلى

---

[1]- المرجع السابق، ص: 158.

[2] - عز الدين إسماعيل: الشعر العربي المعاصر، قضاياه وظواهره الفنية والمعنوية، دار العودة، بيروت، ط:3-1981، ص: 163.

ما يعد قوام التجربة المادية، ويبدو هذا التعارض في شكل جهد مزدوج لا يفتأ يناضل ليصبح شيئا واحدا"[1].

إن مشاهدات الصوفي في عالم الخيال لا يمكن للغة أن تجسدها و لا للرمز أن ينبئ عن خباياها، بل سيظل " الرمز يقاربها ولا يقولها، وتبقى المعاني في عمق واتساع، وتعدد وثراء، إلاّ أن الرمز يختلف عمقا وثراء، وكثافة وإيحاء من صوفي إلى آخر، بحسب الفوارق المعرفية، واختلاف الأذواق وخصوصية التجربة، وبذلك يكون الصوفي يستند إلى الواقع، ولكن يفارقه، أي يستند إلى العالم ليمرر الخاص"[2].

إن أهمية الرمز تعود إلى ما يحوزه التعبير الرمزي من إمكانات كبيرة، وما يتيحه من فضاءات غير متناهية يتحرَّك المبدع ونصه في مداراتها، إذ من شأن تلك الرموز الفنية أن " توسّع مجالات الخبرة المحدودة للإنسان، وتوسع الحدود التي يمكن للحواس أن تتحرك فيها أو عندها "[3]...

يتطلَّب الأمر للوقوف على خصوصية الرموز الصوفية، إرجاع محمول الرمز ودلالاته الغائرة العميقة إلى ما هو أعمق وأبعد من المثير الحسي لتلك الأحوال "التنزُّلات"، بحيث يصبح مؤشرا إلى حقول دلالية مترامية الأطراف تمتد ما امتد الخيال، لتواكب حالات متراتية لا تُدرك إلا حدساً ولا يُلمّ بها إلا إلهاماً وفتحاً.

وكأنّ الرمز يقوم بعملية النقل المجازي المركّب، فأساس الصورة نقل وادِّعاءً من معنى حقيقي إلى معنى جديد على سبيل المجاز، ويأتي التوظيف الرمزي لعدد من الصور المكثّفة، ليضيف إليها مسحة أخرى من التجريد، والبعد عن حسّيتها الأساسية والطارئة، وبهذا تتضاعف مرات النقل والادعاء بما يفضي إلى شيء من الغموض، وأحيانا بعض من التعقيد.

فتوظيف الرمز في الخطاب الصوفي يراهن على تقريب المجردات بواسطة المحسوسات إلى الأذهان، لتكون الشيفرة بين يدي القارئ الذي درج على تلقي مثل هذه القصائد ما دامت لغة

1- عاطف جودة نصر، الرمز الشعري عند الصوفية، ، ص: 111.

2- أحمد بوزيان: شعرية الخطاب الصوفي في الموروث العربي(مخطوط) رسالة دكتوراه.: ص: 249

3- شاكر عبد الحميد، الحلم والرمز والأسطورة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط: 1، 1998م، ص: 08.

الصوفية تفتقر إلى ضبط آليات اشتغالها التي لم تكتشف بعد، لذلك لا مناص من إجراء الآليات التقليدية من تشبيه واستعارة ورمز وغيرها.

إن غلبة الرمز في الخطاب الصوفي ليس مجرَّداً عن بواعث معرفية، إذ لا لغة تعبِّر عن تلك النفحات والمواجيد التي وجدها الصوفي، فتأتي لغته متوترة توتُّر حاله، زئبقية تحاول أن تقول ما لا يقال، فيخرج الخطاب ملغزاً مشفراً يحيل إلى كثافة دلالية لا تحيط بها الآليات الإدراكية التي دأبت على تلقي خطاب معياري ينسج على القالب والمنوال ولم تتدرب ذائقته على مثل هذه الأقوال المدهشة الصادمة، لغة مصدرها الخيال المبدع الذي هو نواة الإبداع في الفكر الصوفي.

و بهذا الخرق الذي يحدثه الخطاب الصوفي على مستوى الدلالة يجعل القراءة منفتحة على احتمالات شتى، لا تستقر على أحادية القراءة، ذلك أن" الرمز الصوفي لم يكن قوالب تعبيرية ثابتة، وأن لغته ليست من النمط التقليدي الموروث أو من الشائع المتداول، إلاّ أن الثابت عندهم هو نظام التحول والتماهي والبرزخية هذه المفاهيم التي تخرق هوية الثبات، إلى أن الثبات عندهم هو بنية نظام المعرفة، الذي يؤسس لنظام هذا الخرق، إذ يظل كلامهم الإبداعي لا التنظيري شعرا كان أم نثرا من قبيل المتشابه يحتمل القراءات المتعددة والتأويل المختلف"[1].

إن تمركز فعل التلقي في الثابت مما ألفته الذائقة الجماعية جعل من الخطاب الصوفي شعره ونثره مهمَّشاً وممقوتاً، فقد خلت كتب الطبقات من ذكره، ذلك أن فعل التلقي قد كرسته قوانين ثابته قارة ثبات المنهج الذي يتحكَّم في مقولاتها، و لهذا لم تستجب للمتغيِّر من الأذواق، إذ هيمن المنطقي والعقلي على اللغة المشكِّلة للخطاب الإبداعي الفنيِّ، مما جعلها حبيسة القوالب الجاهزة، وهو ما لم تتوافق معه لغة التصوف المؤسسة على الخيال المبدع والانفعال والوجدان، وقد أثبتت الدراسات العقلانية فشلها في التعامل مع العقل مع لغة آتية من اللاشعور، فلم تستطع هذه الدراسات إدارك جانب مهم من كلية الإنسان، وما البحث عن البدائل المنهجية لمقاربة الخطابات الأدبية إلا دليل على قصور المناهج الكلاسيكية التي كرَّست تقديس الإتباع

1 - أحمد بوزيان: شعرية الخطاب الصوفي في الموروث العربي(مخطوط رسالة دكتوراه)، ص: 339.

والاقتداء فارضة منطق التجانس وأعلت من شأن المعيار والقالب والمنوال فصار هو النموذج الذي به يُقْتَدَى.

إن اللغة بقصورها الدلالي شكّلت عائقاً و هاجساً للصوفي الذي اخترق الآفاق ولم يجد للتعبير عن فيوضاته إلا الألفاظ التي التصقت آلياً بما هو محسوس متعين من جنس الصور و المعقولات، "وهكذا فإنّ ما تتغيا الألفاظ تسميته ليس إلا صورة، تلتقطها الذات الكاتبة بذوق خاص فتتبدى لها آليات هذه الصورة بما يجعل فعل التسمية رهانا خاصا، تنحو فيه الذات الكاتبة منحى خاصا يُهيئها بتطويع المعجم و استيعاب التجربة، لتكون الألفاظ من جنس المتحدث عنه، فالمتحدث عنه تجلٍّ، والألفاظ الدالة عليه تروم الإشارة إلى طرفي التجلي في تداخلها"(1).

الرموز الصوفية: من الاستعمالات المجازية إلى التعبيرات العرفانية:

يصطدم الصوفي بحاجز اللغة التي لا تستطيع حمل أذواقه ومواجيده، فيعيد التصرُّف فيها لتُقارب بعض لطائفه، وبهذا تنزاح هذه اللغة عن المألوف وتلج باب العجيب والمدهش.

وبهذا الخرق الذي يحدث على مستوى اللغة يقع المتلقي في صدمة معرفية، فلا تطابق ولا تماثل على مستوى عنصر الدلالة بين اللغتين، لغة المطلق اللامحدود واللانهائي، ولغة النسبي سجين الزمان والمكان ومقتضياتهما، وكل محاولة للتأويل يعتبر لغة ثالثة تبعد عن اللغة الأولى بضعف المسافة حيث لا يمكن أبداً القطع بوجه من وجوه الدلالة، ويظل القول الصوفي رهين المحتمل والممكن، أي رهن المتخيل والشعري بما يفتحه من آفاق وأكوان واسعة .... عالم الدهش والحيرة التي تنشدهما التجربة والسفر الصوفيان باعتبارهما رحلة نحو محاولة الاتصال بالمطلق (2).

و في محاولة من الصوفية لإقامة التواصل لجأوا إلى استعمال الأساليب المألوفة في التراث العربي، فاعتمدوا على المخزون الشعري الذي خلّفه شعراء الغزل و الخمرة و الرحلة و الطبيعة...

1- خالد بلقاسم: الكتابة والتصوف عند محيي الدين بن عربي، ص: 177.

2- ينظر: محمد زايد: أدبية النص الصوفي، ص: 205.

لتكون معادلاً موضوعياً يقاربون من خلاله لحظات النشوة التي يعيشونها، فاستعاروا " ألفاظ الشعراء الغزليين والخمريين وألفاظ حبهم وأسماء محبوباتهم لدلالة بها على معان روحية"[1]، ذلك أن " الرمز في القصيدة هو نقلها إلى جوّ روحي نتعرف عنه بالذوق لا تحدده بالصفة"[2] فكان رمز الأنثى الأكثر تداولا في الشعر الصوفي.

يبرِّر ابن عربي لجوء الصوفية إلى رمز المرأة للتعبير عن حالات العشق الإلهي بتخريجات أنطولوجية قائلاً: " أعظم ظهور لله تعالى هو تجليه في المرأة للرجل وفي الرجل للمرأة وذلك أن الله أوجد هذا المخلوق المسمى إنسانا حبا له وتوددا إليه فهو الودود، ثم ينفخ فيه من روحه فما اشتاق إلا لنفسه، ثم اشتق له منها شخصا على صورته، سماه امرأة، فظهرت هذه المرأة بصورة تشبه صورته فحن إليها حنين الشيء إلى نفسه، وحنت إليه حنين الشيء إلى وطنه"[3].

لقد جعل الصوفي من الجسد الأنثوي قبسا من الجماليات الإلهية وبالتالي أجمل وأعظم مظهر من مظاهر الألوهية المبدعة، فالصوفي لا يقف عند ذات المرأة من حيث أنوثتها، إذ الفعل الجنسي ليس مبدأ من مبادئ السيطرة الذكورية على الأنثى، بل إنه يسمو بالجسد الأنثوي إلى أعلى مرتبة في الوجود: مرتبة الكمال الوجودي، ولذلك يقول ابن عربي: " من عرف قدر النساء وسرهن لم يزهد في حبِّهن، بل من كمال العارف حُبُّهُنَّ فإنه ميراث نبوي وحب إلهي"...[4].

اتخذ الصوفية من الأنثى – المعنى المعياري- رمزاً موحياً يقاربون من خلاله حالات العشق و الوَلَهِ من المتلقِّين، وحاولوا التأليف بين العشقين الحسي و الإلهي؛ ذلك الأنثى تمثِّل رمزاً من رموز الجمال المطلق، وحين يبثها الشاعر وجده فإنما هو في الحقيقة يعبِّر عمَّا ترمُز إليه : الحق و الجمال، يقول ابن عربي مبرِّراً توظيف رمز المرأة في الخطابات الصوفية: "إذا شاهد الرجل الحق في المرأة كان شهودا في منفعل، وإذا شاهده عنه- شاهده في فاعل، وإذا شاهده في نفسه - من

[1] - على الخطيب: اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج وابن عربي-ص: 487.

[2] - عبد المنعم خفاجي، الأدب في التراث الصوفي- مكتبة غريب- القاهرة – د.ط-د.ت- ص: 226.

[3] - محيي الدين بن عربي : الفتوحات المكية،ج: 2، ص: 295.

[4]- المصدر نفسه, ج: 3، ص: 140.

حيث ظهور المرأة عنه - شاهده في فاعل، وإذا شاهده في نفسه من غير استحضار صورة ما تكون عنه كان شهوده في منفعل عن الحق بلا واسطة، فشهوده للحق في المرأة أتم وأكمل؛ لأنه يشاهد الحق من حيث هو فاعل منفعل...فلهذا أحب النبي عليه الصلاة والسلام النساء لكمال شهود الحق فيهن، إذ لا يشاهد الحق مجردا عن المواد أبدا، فإن الله بالذات غني عن العالمين، وإذا كان الأمر من هذا الوجه ممتعا ولم تكن الشهادة إلا في مادة، فشهود الحق في النساء أعظم الشهود وأكمله"[1].

لقد استعار الصوفية أساليب العرب في التعبير عن العشق الإنساني واتخذوا ذلك وسيلة فَنِّية تمكِّنهم من الكشف عن المعاني الصوفية المختلفة، وكانت هذه الاستعارة مقصودة بالذات، لغرض فني ينشأ من خلاله التواصل بين الخطاب الصوفي و بين المتلقي.

إذا كانت الأساليب الغزلية التقليدية تهتم بموضوع العشق في صورته الإنسانية أساسا إنها تخالف أساليب العشق الصوفي الذي يرتبط بالمطلق أو يجمع بين الإنساني والإلهي، إن القطيعة ليست مطلقة بين الضربين من العشق، بل هناك تماثل بين العاشقين من الصوفية والعاشقين العذريين.

لقد أبدع شعراء التصوف في شعرهم الغزلي، إذ نقلوا موضوع الغزل العذري من أجوائه الحسية، وحلَّقوا إلى الأجواء النورانية، لتكون الأنثى معادلاً موضوعياً به يعبر الصوفي عن هيامه وعشقه للذات الإلهية، فقد أصَّل لهذا الفن شعراء التصوف بدءً من رابعة العدوية، مروراً بابن الفارض، و لا تزال القصائد الصوفية المشحونة بالمحبة الإلهية تتوالى إلى يومنا هذا.

استعان الصوفية للتعبير عن معنى الحب الإلهي بالغزل العذري إذ وجدوا فيه لبنات جاهزة لتشكيل قصائد تعبر عن حب المطلق، فقد رمزوا به إلى أحوالهم، ومن ذلك قول أبي بكر الشبلي: "يا قوم هذا مجنون بني عامر كان يقول: أنا ليلى، فكان يغيب بليلى عن ليلى حتى يبقى بمشهد ليلى، و يُغيّبه عن كل معنىً سوى ليلى و يشهد الأشياء كلَّها بليلى..."[2].

1- محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية ج:2، ص: 292.
2- أبو نصر السراج الطوسي: اللُّمع، ص: 308.

ولم تخل قصائد الصوفية من ذكر أسماء المعشوقات التي حفل بها الشعر العربي وما ارتبط بهن من قصص الغرام والهيام... حيث اتخذوا من هذه اللبنات رموزا مع ما تحمله من دلالى على المكان والزمان والإحساس، "فالحب وسيلة من وسائل التعبير التصويرية عن مختلف المواطن والانفعالات البشرية في الشرق منذ القدم... ومع ذلك من واقع التاريخ المتفق على دلالته الرمزية شعر التصوف"[1].

إنّ الآليات التي تحكم علاقة الحق بالرجل هي عينها التي تحكم علاقة الرجل بالمرأة في تصور الصوفية منذ أن خلق الله الخلق بدءً من آدم و حواء، فآدم هو الصورة التي رأى الحق فيها أسماءه وهو عين ما يربط آدم بحواء فلما خلق الله آدم اشتق له منه شخصاً على صورته سماه امرأة فظهرت بصورته، فحنَّ إليها حنين الشيء إلى نفسه[2]، وأحبها كما أحب الله "من خلقه على صورته وأسجد له ملائكته النورانيين"[3]، رؤية الحق لنفسه في غيره تماثل رؤية الرجل لنفسه في المرأة، ومن هنا وقعت المناسبة " والصورة أعظم مناسبة وأجلها وأكملها: فإنها زوج أي شفعت وجود الحق، كما كانت المرأة شفعت بوجودها الرجل فصيرته زوجا، فظهرت الثلاثة: حق ورجل وامرأة"[4].

تتميز النظرة الصوفية للمرأة عن النظرة الشبقية الإيروتيكية التي شاعت في الكتابات و المماسات منذ أن خلق الله الإنسان، بتجريد المرأة من التصور القاصر الذي اختزل مكانتها في الحياة المادية في اللذة و المتعة الجنسية، فالحب الصوفي "حاول أن يخرج بصورة المرأة من التصورات الفقهية والشعرية والايروتيكية الجنسية التي كانت متداولة في الثقافة العربية والإسلامية

[1]- نجيب محمد البهبيتي: تاريخ الشعر العربي من البداية إلى أواخر القرن الثالث الهجري، دار الفكر، مكتبة الخانجي، القاهرة د.ط، 2001، ص: 98.

[2]- محيي الدين بن عربي:، فصوص الحكم، ص: 216.

[3]-المصدر نفسه، ص: 48.

[4]- المصدر نفسه، ص: 216.

قديما والتي اختزلت صورة المرأة إلى مبدإ ثابت هو النهم الجنسي، وحاولت انطلاقا من ذلك تطويق الجسد الأنثوي بالأخلاق والقيم التي تقيده أكثر مما تعطيه إمكانية الحياة"[1].

إن فرادة النظرة الصوفية للمرأة لا تعكس إعجاباً انفعالياً يخضع لمنطق الرغبة الجنسية فيزول بزوال المتعة، وإنما تعبر عن تجربة روحية عميقة، إذ يذهب "المتصوفة إلى القول بلا نهائية صور التجلي إذ ليس لها حد تنتهي عنده، وإن الله في تجليه لا يتكرر، فلا يتجلى بصورة واحدة مرتين وأن كل تجلٍ يعطي خلقا جديدا ويذهب بخلق...في هذا الإطار تبرز المرأة بوصفها رمزا على الله المتجلي في شكل محسوس وصورة فيزيائية[2]، بذلك يعي المحب محبوبه المتعالي في هذا الشكل الفيزيائي أو ذلك، وهنا يمكن أن نعاين التركيب المزدوج للحب الذي يجمع بين الطبيعي والروحي، هكذا ينشط الخيال الإبداعي للمتصوف متجها في فعالية إلى التوحيد بين العلو المتجلي والصورة التي تجلى فيها[3].

إن جمال المرأة تجلٍّ من تجليّات الله تعالى، ومظهر من مظاهر عظمته، لذلك فإن حب المرأة وعشقها منبثق من صورتها المتجلية ذلك أن "شهود الحق في النساء أعظم الشهود وأكمله، وأعظم الوصلة النكاح"[4]، تنكشف الأنثى بوصفها تجسيداً للحب الإلهي الذي يحيل إلى تجلي اللاهوت في الناسوت، وشفرة أستطيقية توحي بانسجام الروحي والمادي، والمطلق والمقيد في الأشكال المتعينة[5].

لقد اختزل شعراء الغزل المرأة في الصورة السلبية، إذ نجدهم يتغنون بالمرأة كوسيلة للمتعة وإشباع الرغبة الجنسية لا غير. ومن ثم يمكن القول إن المرأة في النصوص الصوفية "أصبحت هي المظهر الأعلى للحياة بل هي مبدأ الحياة الإنسانية. إن المرأة في صورتها الوجودية تكثيف للجمال الكوني وليست مجرد جسد يخضع لمنطق الرغبة والمتعة الجنسية"[6].

1- منصف عبد الحق، الكتابة والتجربة الصوفية (نموذج ابن عربي)، منشورات عكاظ، الرباط، ط:1، 1988، ص: 430.

2- عبد الحق، الكتابة والتجربة الصوفية (نموذج ابن عربي)، ص:143.

3- المرجع نفسه، ص:145.

4- محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج:2، ص:190.

5- عاطف جودة نصر: الرمز الشعري عند الصوفية ، ص:147.

6- منصف عبد الحق، الكتابة والتجربة الصوفية، ص: 430.

وفي هذا السياق نلاحظ احتفاء الصوفية بالمرأة وحديثهم عن الأمهات الأوليات والآباء الأوائل والتوالج الحسي والمعنوي داخل إطار كوني حي، و كمثال على الإعلاء لمكانة المرأة يقول ابن عربي:" إن الإنسان ابن أمِّه حقيقة والروح ابن طبيعة بدنه وهي أمه الذي أرضعته ونشأ في بطنها وتغذى بدمها، وإن من وفقه الله وكرم عبوديته، رجح جانب أمه لأنها أحق به لظهور نشأته ووجود عينه، فهو لأبيه ابن فراش، وهو ابن لأمه حقيقة"(1).

إن مغامرة الخطاب الصوفي في تجربة وصف جمال المرأة وحب الأنثى تبلغ منتهاها في بلوغ إدراك باطني للجمال الإلهي، إنها مسيرة شاقة تبدأ من النسبي المقيد والدنيوي وتصل إلى مراتب المطلق اللامتناهي والمقدس، ولهذا كان الشعر الصوفي في دروب جمال المرأة المقيد، عتبة للانطلاق نحو عوالم المطلق التي تدعو دعوة ملحة للاقتراب أكثر منه(2).

لقد حاول الخطاب الصوفي أن يخرج صورة المرأة من التصورات النمطية "الشعرية والإيروتيكية الجنسية التي كانت متداولة في الثقافة العربية والإسلامية قديما والتي اختزلت صورة المرأة إلى مبدأ ثابت هو النهم الجنسي، وحاولت انطلاقا من ذلك تطويق الجسد الأنثوي بالأخلاق والقيم التي تقيده أكثر مما تعطيه إمكانية الحياة"(3).

إلا أن الأمر لدى الصوفية يتعلَّق بإعادة النظر في علاقة الإنسان بمسألة الأنوثة كمسألة دينية-ثقافية أكثر مما هي مسألة اجتماعية، فأغلب النصوص الصوفية التي تعرض للمرأة خاضعة لمسحة دينية وليس بإمكاننا التخلُّص منها —غير أنها من جهة أخرى حاولت أن تخرج بصورة المرأة من الطرح الفقهي النفعي من ناحية، ومن الصورة السلبية التي نجدها لدى شعراء الغزل الذين يتغنون بالمرأة وسيلة للمتعة وإشباع الرغبة الجنسية لا غير، ومن ثم يمكن القول إن المرأة في النصوص الصوفية أصبحت هي المظهر الأعلى للحياة بل هي مبدأ الحياة الإنسانية.

1- محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج: 4، ص:247.

2- سليمان القرشي، الحضور الأنثوي في التجربة الصوفية بين الجمالي والقدسي، مجلة: فكر ونقد، عدد: 40، 2004، ص:60

3- منصف عبد الحق، الكتابة والتجربة الصوفية، ص: 430.

يبدو أن ما يميز التصوُّرَيْنِ الفقهي والشبقي الجنسي هو النظرة الأخلاقية المشحونة بالقيم والمعايير التي تسحب على الماهية الأنثوية كل الصفات السلبية. لذلك فإن النظرة الأخلاقية غير قادرة على اكتشاف ذلك العمق السري للتجربة الإنسانية في بعديها الأنثوي والذكوري، والتحول بالتالي إلى نظرة استطيقية لا تنظر للعالم على أساس النظرة المعيارية ولكن على أساس النظرة الجمالية التي تقصد اكتشاف ما هو سري داخل الواقع الإنساني لا اعتباره معطى رديئا ومدنسا[(1)]، وهذا ما حققته التجربة الصوفية في نظرتها للمرأة، فالمرأة صورتها الوجودية هي تجسيد للجمال الكوني وليست مجرد حس يخضع لمنطق الرغبة والمتعة الجنسية، و في هذا يقول ابن عربي: "وليس في العالم المخلوق أعظم قوة من المرأة لسر لا يعرفه إلا من عرف قيم وجود العالم وبأي حركة أوجده الحق تعالى"[(2)].

وقد ربط الصوفية بين المرأة وبين الوجود المنفعل، إذ يظهر هذا الربط باعتبار فعل التأثير والتأثر أو باصطلاح الصوفية الوجود "الفاعل والمنفعل" فالصوفية "يجعلون من الأنوثة و الذكورة مبدأين مجردين يسريان في الكون كفاعلية وانفعال، من منطلق أ، الفاعلية تأثير والانفعال أنوثة وتلقي للأثر، إذ إن المرأة أشبهت الطبيعة من كونها محلا للانفعال فيها وليس للرجل ذلك.[(3)]

يُوظفُ الصوفية في قصائد الغزل المعجم الغزلي المعروف لغة ومناخاً ودلالة، فتكون ألفاظ القصيدة من المتداولة في الشعر العربي الجاهلي وبعد الجاهلي هي المشكلة للقصيدة الصوفي، فصورة المرأة والحالات التي يصفها العاشق المكان من الغرام والوجد والعشق، الكرب والحزن والخراف كلُّها تشكِّل لبنات لبناء القصيدة الصوفية لكن بحمولة عرفانية على الرغم من الاحتفاظ بالحقل الدلالي التي يتحكم في بناء لغة القصيدة، فالمناسبة بين الرمز المرموز له تأخذ حجز الزاوية في التشكيل الشعري، "و لذا يجب أن يكون بينهما سبب، وإلا تعطلت العملية الرمزية، وتحولت إلى مجرد هذر يغّيب الشفرة، و تتحول إلى مجرد رصف للكلمات ليس بينها رابط إلا في ذهن منشأها، و لذلك فهي لا تؤدي وظيفتها الفنية و الجمالية و حتى التواصلية، إلا بعد

---

[1] - المرجع نفسه، ص:438.

[2] - محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج :2، ص: 466.

[3] - المصدر نفسه، ج: 1، ص:49.

مراعاة مدى انسجامها مع المتلقي، و تكمن الصعوبة حدَّها في جعل تلك الرموز تدّخر قدراً من الجمالية، وبضغط المعنى و تركيز الدلالة، و إلا تحول إلى رمز ناتئ مسطح يرتبط فيه الرمز بالرموز كارتباط الدال – عرفياً- بالمدلول ويتحوَّل إلى رمز موضوعي يقول و لا يوحي"[1].

لقد صار الرمز" الوسيلة الوحيدة للرؤيا المركَّبة التي تصل ما بين الماضي والحاضر والمستقبل، وتوائم ما بين الإقليمي والقومي والإنساني، وتمزج ما بين الخاص والعام في جدل المعاني المتعددة والدلالات المركبة"[2].

لذلك فإن الرمز في الخطاب الصوفي ليس ساكناً و لم يُؤْتَ به تعسُّفاً، بل كانت المناسبة بينه و بين الحالات التي يتذوَّقها الصوفية أثناء معراجهم متشابهة، فحالات الفراق و الشوق التي يعيشها الشاعر الحسي أثناء انفصاله عن محبوبته تتشابه مع حالات الصوفي الذي يحنُّ إلى لقاء الأصل، فلما تشابهت الحالات تشابهت الألفاظ و العبارات المشكلة للنسق التعبيري ، وهنا يقع الإيهام بين الدلالة الحقيقية و الدلالة المستعارة، و تكمن براعة الإبداع حينما يصطدم المتلقِّي بقصائد لا يفرِّق فيها بين المادي الحسي و بين الخيالي، و قد خضع تشكيل القصيدة الغزلية في تركيب رمز المرأة إلى أمشاج من مذهبين رائدين في فن الغزل، "فأخذوا من الغزل الصريح شيئاً من الحسية الشهوانية والتغنِّي بمظاهر الجمال الفيزيائي، واستعاروا من الغزل العذري لغته المفعمة بالتعالي والتطهر والعفة والمعاناة والرومانسية التي تدور حول الهجر وتمنى الوصال، ومزجوا هذين النمطين في بناء شعرى مرموز لم يكن بمعزل عن تصورات غنوصية خاصة تعد في نظرنا الأساس الجوهري لرمز المرأة في شعرهم"... [3].

لا يخفى على التأمُّل للخطاب الصوفي في موضوع الغزل تأثُّره بالتراث الغزلي، وخصوصاً العذري منه وهذا ظاهر من ذكر معشوقات العرب العذريات أمثال: أسماء، ليلى، لبنى، سعدى ، هند، ... وغيرهن من النسوة اللواتي حظيْن بحضور مكثَّف في القصيدة التقليدية، واللواتي شكَّلْنَ لبنات أساسية في خطاب الغزل الصوفي، يقول ابن عربي في هذا الصدد :

---

[1] - أحمد بوزيان: شعرية الخطاب الصوفي في الموروث العربي (مخطوط رسالة دكتوراه)، ص: 340.

[2]- عبد العزيز المقالح :الشعر بين الرؤيا والتشكيل، دار طلاس، دمشق، ط:1، 1983، ص: 100.

[3] - نصر عاطف جودة: الرمز الشعري عند الصوفية: ص: 149.

إِنِّي لَأَهْوَاهَا وَ أَهْوَى قُرْبَهَا مِنِّي وَ أَهْوَى كُلَّ مَنْ يَهْوَاهَا

لَيْلَى وَ لُبْنَى وَ الرَّبَابُ وَزَيْنَبُ أَتْرَابُ مِنْ حُبِّي لَهَا مَحْيَاهَا[1]

هذه أسماء نسوة كنى بها ابن عربي و غيره من الصوفية عن الذات الإلهية، و الذي أبرزها لهم هو حبهم لها، لم يجد الصوفية بدائل موضوعية يعبِّرون من خلالها على لحظات القرب و النشوة من أصلهم، فهذه العلامات الجاهزة التي اشتغل عليها الشعر الغزلي في التراث العربي تعتبر المتنفَّس الوحيد لدى الصوفية، و في هذا نظرة جديدة للمرأة، إذ يحاول الصوفي إلباسها ثوباً رمزياً فلسفياً وإخراجها من النظرة النفعية التي صاحَبَتْها لمدة طويلة، و ليس معنى هذا إغلاق الدلالة الخاصة بتلك الأسماء وما تشير إليه وإنما محاولة بث مكامن النفس العاشقة من خلالها، حتى تمثل معادلاً موضوعياً وتصويرياً، وإيصال ذلك إلى وجدان المتلقي الذي حجبت عنه الحقائق خلف هذه الرموز، "فالصور المحسوسة بهذا الاعتبار لغة حية تتحدث بها الحقيقة إلينا، والشاعر وحده هو القادر على التقاط هذه اللغة وتحويلها إلى رموز، كما تبدو هذه الصور وحدة جامعة بين الديمومة والفناء"[2].

و قد استغل الصوفية الرصيد الشعري الذي تركه تراث شعر الغزل و جعلوه أيقونة دالة يشغِّلونها من خلال اللبنات التي تشكَّلت منها القصيدة العمودية الغزلية، و يعبرون عن بعض الخلجات التي تقذفها الأذواق الصوفية، و من موضوعات الشعرية العربية إلى جانب موضوعة المرأة نجد موضوعة الرحلة، و موضوعة الخمرة، وقد سجَّلت هذه الموضوعات حضوراً بارزاً في هندسة الخطاب الشعري الصوفي، فقد" استقى الشعراء الصوفية موضوعة الغزل من رحم الموروث الشعري، فأقاصيص الغرام العفيف وحكايات الحب العذري قد اكتسبت دلالات جديدة من خلال ما أضفاه الشاعر الصوفي عليها من تلويحات ورموز ألّفت بين العشق الإنساني والعشق الإلهي لما يجمع بينهما من ولع ووله ووجد و اكتواء وتطلّعاً إلى الوصال[3].

1- محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج:3 ، ص: 314

2- نصر عاطف جودة: الرمز الشعري عند الصوفية، ص: 48.

3 - ينظر: عاطف جودة نصر : شعر عمر بن الفارض (دراسة في فن الشعر الصوفي)، دار الأندلس، بيروت، ط:01، 1982، ص: 112.

لقد كان للحب الإلهي النصيب الأوفر في الشعر الصوفي نظراً لما كان لهذا الحب من تأثير على الذوق ومشاعر الصوفية، و قد نَظَمَ ذو النون المصري الشِّعر الصريح في الحب الإلهي حيث يقول:

حُبُّـــكَ قَـدْ أَرَّقَنِـــي   وَزَادَ قَلْبِـي سَقَـمَا

ضَيَّعْتَ نَفْسِي سَيِّدِي   فَـــرُدَّهَا مُـسَلِّـمَا [1]

و توالت رموز النسوة في الإبداعات الصوفية، فلا تكاد تخلو قصيدة صوفية قديمة أو حديثة من التغزُّل بالنسوة ظاهرياً، أما باطنياً فتعبير عن حالات ذوقية يجدها الصوفية لحظة اقترابهم من الذات العلية، فالمحبة الإلهية هي محرِّك الأشواق الصوفية، يربطونها بالمعرفة، إذ لا محبة من غير معرفة، يقول ابن عربي:

وَ لَوْلَا الحُبُّ مَا عُرِفَ الوِدَادُ   وَ لَوْلَا الفَقْرُ مَا عُبِدَ الْجَوَادُ

فَعَيْنُ الْحُبِّ عَيْنُ الْكَوْنِ مِنْهُ   وَ عَيْنُــهُ وَ أَظْهَـرَهُ الوِدَادُ[2]

يلاحظ المتتبِّع للقصائد الصوفية حضوراً لافتاً للمرأة، ذلك "أن الشاعر الصوفي يعود إلى شعر الغزل عامة، والغزل العذري خاصة، عاملاً على إعادة إنتاجه و تأويله من خلال أفق انتظار مغاير عمدته المصدر العرفاني لرمز المرأة سعياً لبناء دلالة جديدة، وتربط تلك العودة إلى الشعر الغزلي العذري ببواعث ثلاثة أساسية" تتمثل في:

الباعث الأول : يمكن أن نطلق عليه "شيفرة التواصل"، إذ ذكر ابن عربي دواعي نظمه لديوان ترجمان الأشواق بلسان الغزل و التشبيب" لتعشق النفوس بهذه العبارات، فتتوفر الدواعي على الإصغاء إليها"[3]، و في هذا إشارة واضحة لإقامة التواصل، كون العبارة بلسان الغزل تجلُب المتلقِّي إلى الاستمتاع بجمالية هذا الجنس من الخطابات.

[1] - سميح عاطف الزين ،الصوفية في نظر الإسلام، ص: 360.

[2]- محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج: 2 ، ص: 209

[3]- محيي الدين بن عربي: ترجمان الأشواق، ص: 10.

الباعث الثاني : يتعلق بوجود ملامح متقاربة بين التجربة العذرية و التجربة الصوفية، و قد أوجزت الباحثة خديجة توفيق هذه الملامح فيما يلي[1] :

أ- **غائية الحب** : و في هذا الصدد يقول عاطف جودة نصر:" ومما يتم التناظر بين شعر العذري، و شعر الحب الصوفي أنهما بمعزل عن المآرب العاجلة، أو قل إنهما يحقّقان مقولة الحب للحب بحيث لا تكون للمحب غاية وراء محبوبه".[2]

ب- **هاجس الانفصام** : ونلخص هذا المعنى في أن انفصام الرجل عن المرأة يذكر العارف الصوفي بانفصام الإنسان عن أصله الإلهي ، وذلك باعتبار أن المرأة في الأصل انفصمت ، في صورة حواء، عن الرجل حينما خرجت من ضلع آدم ، وهكذا يقول ابن عربي: "حن آدم إليها حنينه إلى نفسه، لأنها جزء منه، و حنَّت حواء إليه لكونه موطنها الذي نشأت فيه [3].

الباعث الثالث: متصل بالنسق العرفاني للحب الذي يعتبر الحب الإلهي أصلا لأنواع الحب الأخرى سواء اتصلت بحب طبيعي ، أم بحب المعاني، يقول ابن عربي عن أصل هذا الحب: " ما أحب أحد لغير خالقه ، و لكن احتجت عنه تعالى بحب زينب ، وسعاد ، و هند، و ليلى و الدنيا و الدرهم و الجاه، و كل محبوب في العالم ، فأفنت الشعراء كلامها في الموجودات و هم لا يعلمون ، و العارفون لم يسمعوا شعرا، و لا لغزا ، و لا مديحا ولا تغزلا إلا فيه خلف حجاب الصور" [4].

و من خلال هذا التصوُّر العرفاني نلاحظ الصوفي يرى حبَّ المرأة فرعاً من حب كلِّيٍّ و أصلي يمثِّله الحب الإلهي ، يقول أحمد بن سهل عطاء:

غَرَسْتُ لِأَهْلِ الْحُبِّ غُصْناً مِنَ الْهَوَى وَلَمْ يَكُ يَدْرِي مَا الْهَوَى أَحَدٌ قَبْلِي

---

[1]- خديجة توفيق: التلقي في الشعر الصوفي، ص: 64.

[2]- عاطف جودة نصر: الرمز الشعري عند الصوفية، ص:132.

[3]- محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج: 2، ص:249.

[4]- ابن عربي الفتوحات المكية السفر الثاني ص: 83.

فَأَوْرَقَ أَغْصَاناً وَ أَيْنَعَ صَبْوَةً وَ أَعْقَبَ لِي مُرًّا مِنَ الثَّمْرِ المُحلِّي[1]

إن العبارات والرموز و التلويحات التي نجدها في الخطاب الصوفي هي رموز شعرية منحت الشاعر مزيداً من الحرية يعبّر بها عن اللامرئي و عن اللامحسوس وغير العادي بدءً من المرئي والمحسوس والعادي، فالقارئ العادي لمثل هذه الموضوعات يظنُّ نفسه أمام رائعة من روائع مجنون ليلى أو كُثَيِّر عزّة أو جميل بثينة، إذ لا شيء يصرف دلالتها الظاهرة إلى دلالة باطنية، "فالشعر الغزلي قد أضحى قوالب ناقلة لشهوات ونزوات، [فأفرغها الصوفية] من دلالتها المادية القريبة، و شحنوها بدلالاتهم الروحية العميقة، و فعلوا الأمر ذاته مع الشعر الخمري و شعر الطبيعة، بما يتّسق وتصوُّراتهم للإنسان و الكون و الحياة [2]".

إن الشعر الغزلي الصوفي يحمل في طيّاته العلاقة بين الصوفي و الخالق كما هي علاقة العشق الولهان بمحبوبته، إذ ينقل حالات" وجدانية بين الرجل و المرأة، ...وتوهم أنه شعور إنساني ، أسمت به الذات الإنسانية في علاقتها بالمرأة المعشوقة، ذلك الحب الذي يراوح بين الشوق والهيام إلى أن يصل إلى درجة الجنون أنشأ رسائل تحكي صبابة التقلُّب و عذابات الفراق و نار الهوى"[3].

و مخافه الوهم الذي يقع فيه المتلقي العادي دعت ابن عربي إلى اعتبارات الباطن من هذه الألفاظ المدنَّسة التي تُشحن بها الكثير من القصائد الصوفية، منبِّهاً على عدم الاعتماد على ما تمده ألفاظ اللغة من دلالات سطحية:

كُلَّمَا أَذْكُرُهُ مِنْ طَلَلٍ أَوْ رُبُوعٍ أَوْ مَغَانٍ كُلَّمَا
أَوْ بِدُورٍ فِي خُدُورٍ أَفَلَتْ أَوْ شُمُوسٍ أَوْ نَبَاتٍ أَنْجُمَا
أَوْ نِسَاءٍ كَاعِبَاتٍ نَهْدٍ طَالِعَاتٍ كَشُمُوسٍ أَوْ دَماً

1- جودة نصر: الرمز الشعري عند الصوفية ص:40-41.

2 - بومدين كروم: أبو الحسن الششتري حياته و شعره، (مخطوط رسالة دكتوراه)، ص: 63.

3- محمد بلحسين: النزعة الصوفية في شعر الشاب الظريف (مخطوط رسالة ماجستير)، إشراف أ.د مختار حبار، جامعة السانيا وهران، 2004/2003، ص:15.

كُلَّمَـا أَذْكُـرُهُ مِمَّـا جَـرَى ذِكْـرُهُ أَوْ مِثْـلُهُ أَنْ تَفْهَـمَا
مِنْــهُ أَسْـرَارٌ وَأَنْـوَارٌ جَلَّـتْ أَوْ عَـلَتْ جَاءَ بِهَا رَبُّ السَّمَا
لِفُؤَادِي أَوْ فُؤَادُ مَنْ لَهُ مِثْلُ مَـالِي مِـنْ شُـــرُوطِ العُلَـمَا
صِفَــةٌ قُـدُسِيَّــةٌ عُلْوِيَّـةٌ لَمَـتْ أَنَّ لِصِـدْقِـي قَـدَمًا
فَاصْرِفْ الْخَاطِرَ عَنْ ظَاهِرِهَا وَ اطْلُبِ الْبَاطِنَ حَتَّى تَعْلَمَا [1]

و قد تقرر سلفاً أن الوقوف على ظاهر النصوص الصوفية لن يمكن القارئ من استكشاف المعنى الحقيقي، إذ تنزاح دلالة هذه الألفاظ و تتساوق مع احتمالات الباطن الصوفي الذي يخفي أسرارا لا يمكن للفظ أن ينقل نشواتها.

لقد وجد الصوفي في القصيدة الغزلية التقليدية ما يمكن أن يشكل جسراً للتواصل بينه و بين عامة المتلقين الذين يتعاملون مع القول الشعري بما ألفوا من المعاني الحسية ، كالهجر و الشوق و الوجد و البعد، و استعمال بعض أسماء النساء قرينة دالة على ذلك مثل: ليلى، سعدى، و لبنى، وعزّة، و غيرهن، غير أن قراءة الشعر الصوفي في موضوع الغزل أو الخمرة إذا لم يقم المتلقي باستبدال دلالي مراعيا الخصائص التعبيرية لهذا الخطاب، ابتعد عن المعنى الذي أريدت له، لأنها تفتقد للقرائن الصارفة للمعنى الحقيقي.

و من ثمَّ يرى الكثير من الدارسين للخطاب الصوفي - و الغزلي منه بخاصة- أن الصوفية قد عاشوا حبّاً حقيقياً، إذ اعتبر الباحث عبد الصمد الديلمي أن ابن عربي كانت له تجربة حقيقية في الحب الحسي مع الفتاة نظام التي دار حولها ديوانه: «ترجمان الأشواق»، ذلك أن "مباشرته للتجربة الصوفية وإدراكه أن الله حبب النساء إلى النبي ﷺ شكَّل حافِزاً قويّاً لصياغة تصوُّرٍ جديد حول المرأة، فأصبح أكثر الناس حبّاً وعطفاً على المرآة؛ لأنه يعتقد أن الله هو مصدر حبه للنساء[2].

[1] - محيي الدين بن عربي ترجمان الأشواق: ، ص: 30.
[2] -Abdessamad Dialmy.Féminisme, islamisme et soufisme. publisud. 1997.p234

يتحكَّم بعدا الحضور و الغياب في حركية الإبداع الصوفي في شعر الغزل، ذلك أن الشاعر الصوفي يسعى "إلى التأليف بين الحب الإلهي و الحب الإنساني و التعبير عن العشق في طابعه الروحي من خلال أساليب غزلية موروثة قد تم تكوينها و نضجها النقي بتوجيهين هامين هما: حقل دلالي تربط مفرداته علاقة الغياب... و حقل دلالي يعكس حالة الحضور"[1].

فبعد الغياب الذي يتحكَّم في توجيه القصيدة الصوفية نلحظ فيه مفردات دالة على الشوق و الحنين وغيرها من المفردات المصاحبة لحالة الغياب، و المقصود بالغياب: انفصال الصوفي انفصالاً روحياً عن الأصل، و تكون هذه الحالات عندما لا يجد الصوفي جذبات المحبة، و استبطاء الواردات، و في هذه الحالة تصدر عنه أشعار ممزوجة بالألم و الشوق و الحنين، و على النقيض من ذلك نجد بعد الحضور يوجِّه القصيدة نحو الطرب و الفرح باللقاء، و لهذا تطغى مفردات السكر و مصاحباتها في تشكيل القصيدة الغزلية.

لقد أدان الفقهاء و طعنوا في ما قاله ابن عربي في كتابه "ترجمان الأشواق" و عدُّوه كتاباً في الغزل الحسي، إذ أُعجب ابن عربي بابنة الإمام أبي شجاع الموكَّل بمقام إبراهيم التي كانت غاية في الجمال كما يذكر ابن عربي، و كان اسمها "نظام" ، و قد كانت هذه الفتاة سبباً في كتابة الشيخ الأكبر كتابه الشهير هذا، و قد صرحَّ في مقدمة كتابه أنه لما عرفها فكَّر في تأليف قصائد غزلية ، و يُخيَّل إلى قارئه أنه كذلك إذ كانت المعاني تدور حول: "بنت عذراء، طفيلة هيفاء، تقييد النظر، (...) ساحرة الطرف، عراقية الظرف"[2].

وكانت البنت "نظام" ملهمة "ابن عربي" في كتاباته والتي يحيل اسمها إلى دلالة الانسجام والتكامل، فالشاعر كان يرى فيها محبوبه الأبدي يقول في إحدى قصائده:

طالَ شَوقي لِطِفْلَةٍ ذاتِ نَثرٍ وَ نِظـامٍ وَ مِنبــرٍ وَ بَيــانِ

مِن بَناتِ المُلوكِ مِن دارِ فُرسٍ مِن أَجَلِّ البِلادِ مِن أَصبَهانِ

[1]- عاطف جودة نصر: الرمز الشعري عند الصوفية، ص:162.

[2] - محيي الدين بن عربي ذخائر الأعلاق بشرح ترجمان الأشواق: ، تعليق: خليل عمران المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان- ط:01، 1420هـ/2000م، ص: 08.

هِيَ بِنتُ العِـراقِ بِنـتُ إمامي	وَأَنـا ضِـدُّها سَليـلُ يَمانـي
لَـو تَـرانا بِرامَـةٍ نَتَعاطـى	أَكؤساً لِلهَـوَى بِغَيْـرِ بَنانِ
وَالهَوى بَينَنا يَسوقُ حَديثاً	طَيِّبـاً مُطـرِباً بِغَيـرِ لِسـانِ
لَرَأَيتُم ما يَذهَبُ العَقلُ فيهِ	يَمَنٌ وَ العِراقُ مُعتَنِقانِ (1)

تظهر في هذه الأبيات إيحاءات صوفية تومئ مفرداتها إلى دلالات رمزها [البنت العراقية] يشير إلى المرموز [العراقة والامتناع والقسوة]، ويشير الرمز [يمانية] إلى اليُمن والإيمان... ، كما تظهر في هذه الأبيات مجموعة من المتقابلات من الطباق والأضداد في المعشوق، و هو اجتماع الصفات والأضداد في ذات الحق فهو الأول والآخر، الظاهر والباطن...

ولما كان من سوء فهم ابن عربي لأبياته التي جئنا على ذكرها لجأ إلى شرح ديوانه هذا بكتاب سماه: "ذخائر الأعلاق بشرح ترجمان الأشواق" قائلا فيه : " و شرحت ما نظمته بمكة المشرفة من الأبيات الغزلية في حال اعتماري في رجب و شعبان و رمضان، و أشير بها إلى معارف ربانية، و أنوار إلهية ، و أسرار روحانية و علوم عقلية، و تنبيهات شرعية، و جعلت العبارة عن ذلك بلسان الغزل و التشبيب لتعشق النفوس هذه العبارات"(2).

لا يمكن للمتلقي العادي في الكثير من الأحيان أن يحدِّد الدلالة الأصيلة (المعاني الروحية) من الدلالة الشبيهة (المعاني الحسية) في موضوعات الرمز الشعري لدى الصوفية، بسبب مجيئهما في مناخ واحد لغة و دلالة ، فإذا لم يصرف المعنى الظاهر إلى المعنى الباطن ، عُدَّ الكلام في الغزل الحسي، فلا وجود للقرائن الصارفة لأحد المعنيين، وهنا يختفي الخطاب المؤوّل، من ذلك قول أبي مدين شعيب في الأبيات:

تَذَلَّلْتُ فِي البُلْدَانِ حِينَ سَبَيْتَنِي	وَ بِـتُّ بِأَوْجَـاعِ الهَـوَى أَتَقَلَّـبُ
فَلَوْ كَانَ لِي قَلْبَانِ عِشْتُ بِوَاحِدٍ	وَ أَتْـرُكُ قَلْبـاً فِـي هَـوَاكَ يُعَـذَّبُ

1- محيي الدين بن عربي: ترجمان الأشواق، ص: 151.

2 - المصدر نفسه، ص: 09.

وَلَكِنَّ لِي قَلْباً تَمَلَّكَهُ الْهَوَى فَلَا الْعَيْشُ يَهْنَأُ لِي وَلاَ الْمَوْتُ أَقْرَبَ
كَعُصْفُورَةٍ فِي كَفِّ طِفْلٍ يَضُمُّهَا تَذُوقُ سِيَاقَ الْمَوْتِ وَ الطِّفْلُ يَلْعَبُ
فَلَا الطِّفْلُ ذُو عِقْلٍ يَحِنُّ لِماَ بِهَا وَ لَا الطَّيْرُ ذُو رِيشٍ يَطِيرُ فَيَذْهَبُ
تَسَمَّيْتُ بِالمَجْنُونِ مِنْ أَلَمِ الهَوَى وَصَارَتْ بِي الأَمْثَالُ فِي الحَيِّ تُضْرَبُ
فَيَا مَعْشَرَ العُشَّاقِ مُوتُوا صَبَابَةً كَمَا مَاتَ بِالهِجْرَانِ قَيْسٌ المُعَذَّبُ[1]

لا يكاد المعنى المقصود يظهر وفق القراءة السطحية، فالمناخ العام لهذا النسيج اللغوي يستحضر صورة حزينة لشاعر عانى الانفصال عن محبوبته، فصار هائماً على وجهه، فكان أقرب إلى مجنون بني عامر، لكن القراءة المفارقة الواقفة على خصائص التعبير الصوفي تعطي فهماً مغايراً باعتبار سياق التجربة الصوفية الذي يصرف الفهم السطحي إلى فهم أدق و أعمق.

لقد قرأ أحد المتلقين هذه الأبيات فبدا له غير ما اعتقد فقال له الشيخ: "إن فتّشت في شعري عن الحب الجسداني فسوف تجده، و إن فتّشت عن الحب الصوفي فسوف تجده، و لكن بالقدر الذي أنت عليه"[2]، ذلك أن مثل هذه الألفاظ الموهمة التي يتشكل منها الخطاب الصوفي لا تحيل إلى المعنى بصورة مباشرة بما تعطيه ألفاظ اللغة بدلالتها القاموسية، بل تبعث في النفس ريبة وفي الذهن تشويشا بما لا ينسجم مع طبيعة العقل الذي لا يرضى إلا بالتقييد و الحصر و التحديد.

فالصوفي استعار الألفاظ الدالة على الرحلة و مغادرة الأوطان من موضوعات الشعر الغزلي، و شحن هذه الألفاظ بذوق عرفاني نقل فيه المفردة الدالة على الرحلة الحسية و مغادرة الوطن بدلالات جديدة هي رحلة داخلية و غربة نفسية يعيشها الشاعر في تجربته، إذ يفارق مألوفات النفس و طباعها إلى التشبه بأخلاق الملائكة، و تحنُّ روحه إلى المحبوب (الذات الإلهية) بعد أن كانت تنعم بالقرب منه في عالم الذر، ثم أودعت السجون (الأجساد) و من هذا التشابه يكون التشكيل و البناء على المنوال السابق، فالمشابهة تكمن في دواعي التّرحُّل، فهي

---

[1]- أبو مدين شعيب : الديوان، ص: 68.

[2] - مختار حبّار: شعر أبي مدين التلمساني: الرؤيا و التشكيل، ص: 33.

عند الشاعر العذري تكون لزيارة بيت الحبيب، و حينئذ تستوقفه بعض الآثار كالأطلال و الدِّمن التي تُذكّره بأيام القرب التي كان ينعم فيها بالسعادة، فما بقي منها غير أرض جرداء، و بعض الآثار التي تشكِّل صورة حزينة لماض سعيد، هذه الصورة تتكَّرر بخصائصها البنائية في القصيدة الصوفية التي يُعبّر فيها الصوفي عن أمله و حزنه بعد غربته (غربة الأرواح عند الشهادة بالربوبية) و هي تتوق دائما للأصل، إذ البحث عن الكمالات يُطلب في الترحُّل، فغاية كل منهم تحصين نفسه و الاستزادة من المعرفة، كما يطلب المرتحل الكلأ و الماء.

و بهذه المشابهة تنزاح دالة الرحلة الجغرافية إلى الرحلة الروحية، التي يُعبّر عنها الصوفي بألفاظ شعراء الحواس، من ذلك هذه المقطوعة لابن الفارض:

سَائِقَ الأَظْعَانِ يَطْوِي البَيْدَ طي	**مُنْعِمًا عَرِّج ْعَلَى كُثْبَانِ طَيْ**
وَ بِذَاتِ الشَّيْحِ عَنِّي إِنْ مَرَرْ	**تَ بِحَيٍّ مِنْ عُرَيْبِ الجَزْعِ حَيْ**
وَ تَلَطَّف وَ اجْرِ ذِكْرِي عِنْدَهُمْ	**علَّهُمْ أَنْ يَنْظُرُوا عَطْفًا إِلَيْ**
قُلْ تَرَكْتُ الصَّبَّ فِيكُمْ شَبَحًا	**مَا لَهُ مِمَّا بَرَاهُ الشَّوْقُ فِي**[1]

يدعو الشاعر سائق الأظعان[الذي يسير بالهوادج] بأن يُعرّج على بعض المحطّات و الأماكن التي كان يزورها، و بأن يذكر اسمه عندها، علّ ساكنيها يحنون إليه كمثل حنينه إليهم، فهو في هذه المقطوعة لم يُسافر بل تخلّف لسبب من الأسباب، فظاهر هذه الملفوظات يحيل إلى المعاني الحسية التي يعيشها العاشق الولهان، و باطنها يُحيل إلى الأزمة النفسية التي يُعانيها الصوفي جرّاء الفجوة التي بينه و بين مقصوده (الحق)، كما تُدلّل المحطّات المذكورة (كثبان طيّ، ذات الشيح، عُريب) على المقامات الصوفية التي هي من قبيل المكتسبات الدالة على الثبات، لأن المقام يتميز بالثبات و عدم التحوّل، كما هو الشأن لهذه الأماكن الثابتة.أما سائق الأظعان فقد يكون جذبات المحبّة الإلهية، باعتبار أن سائق الأظعان يتحرّك من مكان لآخر فهو في تغيُّر و تحوّل.

[1]- أبو حفص عمر بن الفارض: الديوان، شرح و تحقيق عبد القادر محمد مايو، دار القلم، سوريا، ط:1، 1421 هـ/2001م، ص: 139.

و كما ورث الصوفية القصائد الغزلية ببنائها و دلالتها، ورثوا كذلك موضوعا و معاني و ألفاظ، فظهر في شعرهم من المعاني الجديدة التي لم تخطر على بال الشعراء السابقين، لذلك استغل الصوفية ذلك الرصيد اللغوي الهائل مما خلفه شعراء الحواس، و على هذا الأساس استلهمت الشعرية الصوفية "التراث العربي الهائل من الشعر الخمري، و استلهمت صوره، و أخيلته و أساليبه، و لم تستلهم ما فعل به من مجون و إباحية، و تحول هذا التراث الخمري إلى رمز شعري صوفي، يعبر عن خلجات المحبة، و الفناء و الغيبة عن النفس بقوة الواردات أو الوجد الصوفي العام و السكر الإلهي المعنوي بمشاهدة الجمال المطلق، و منازلة الأقوال و التجارب الذاتية و العالية"[1].

وإذا كان الشعراء السابقون وقفوا عند ظاهر الخمر ولم يتعمقوا في بواطنها، فإن شعراء الصوفية لم يقفوا عند السطح وتوغلوا إلى حقيقة السكر والخمر، حيث أعملوا فيهما الخيال ومزجوهما بالذوق الصوفي، وبثوا فيهما مواجيدهم وأذواقهم، حتى صار وصفها ترجمة لحياتهم الروحية ورمزاً للمحبة الإلهية، ولمقدار ما وصلوا إليه من أحوال، فاستندوا إلى مسميات الخمر الحقيقية ومتعلقاتها من السكر والشراب والري والصحو.

فإذا كان الصوفي يتبع ميراث السابقين بأعرافه وتقاليده، فإنه يتجاوزه ويتجاوز كذلك ظاهر الشريعة، الذي يحرم الخمر المادية تحريماً قاطعاً، فيلجأ الصوفي إلى التأويل لإيجاد أوجه التقاء بين جوهر الخمر، وما يحدث للصوفي من نشوة، وتغيب أثناء الفناء في الذات الإلهية؛ فالسكر والغلبة"عبارة صاغها أرباب المعاني للتعبير عن غلبة محبة الحق تعالى، والصحو عبارة عن حصول المراد"[2]، إذ إن أوجه الالتقاء بين الخمرتين الحسية و الصوفية يكمن في الصفاء و الوحدة ، ذلك أن الخمرة "ترمز في صفائها إلى الوحدة، حيث تصير الخمر و الإبريق و الكأس شيئاً واحداً."[3]

1- عاطف جودت نصر: الرمز الشعري عند الصوفية، ص: 339.

2- أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، ج: 2، ص: 212.

3 - بومدين كروم: أبو الحسن الششتري، حياته و شعره، (مخطوط رسالة دكتوراه)، ص: 109.

وكما كان لحضور المرأة في التراث الشعري الصوفي لافتاً للانتباه كان للخمرة حضور لافت كذلك، باعتبار أن التغزُّل بالنساء و وصف الخمر و ما يكون عنها من أحوال في الشعر العربي يأتيان متلازمين، و هذا عينه ما حدث مع الشعر الصوفي، إذ يأتي موضوع الغزل و الخمرة و الرحلة في سياق تعبيري واحد، و قد ذهب بعض الدارسين إلى: "أن المتصوفة حين يتكلَّمون عن المحبوب فإنهم يرمزون إليه بالمعاني الخمرية[(1)]"، فقد كان هذا الموضوع بارزاً في خطابات الصوفية، و هو ما جعل عاطف جودة نصر يقول: "إن الخمرة الصوفية استهلت تراثاً هائلا من الشعر الصوفي الخمري في صوره، و أساليبه، حيث تحوَّل التراث الخمري إلى رموز شعرية عبر بها المتصوفة عن معاني الحب و الفناء، و الغيبة عن النفس بقوة الواردات و الوجد الصوفي العارم، و السكر الإلهي المعنوي لمشاهدة الجمال المطلق، و منازلة الأحوال و التجارب الذاتية العالية، فتحوَّلت الخمرة في الشعر الصوفي، و يرجع هذا التحول إلى القرن الثاني و كانت المصطلحات خاصة بأحوال السكر متداولة بين الصوفية "[(2)].

لقد وجد الصوفي اللبنات جاهزة لبناء القصيدة الصوفية التي تحتفظ بشكلها و تختلف بمضمونها، إذ "لها دال هو ظاهرها أو ملفوظها، ولها مدلول هو باطنها أو مفهومها، و لكن هذا المفهوم الذي يبدو و حسيا واقعيا في جملته ينزاح بفعل السياق الصوفي و أجوائه إلى مفهوم مجرد لا واقعي هو عبارة عن أحوال صوفية تعتري الصوفي في مقام الفرق و الغياب عن عالم روحاني"[(3)]، باعتبار أن بُعد الغياب هو الذي يسوس مثل هذه القصائد و يتحكّم في بنائها و دلالتها، إذ تكثر الألفاظ الدالة على الحنين و الشوق و الحزن، و هي حالات يتصف بها الصوفي، حينما يغيب عن الحق، و تطول فترة ابتعاده عنه، على عكس بُعد الحضور الذي يوجه دلالة القصيدة إلى الطرب و النشوة و ما يصطحبها ذلك من خمرة و شطح، كمثل هذه المقطوعة من شعر ابن الفارض:

---

[1] - عبد الحكيم حسان: التصوف في الشعر العربي، دار المعرفة، بيروت- لبنان، ط: 1، 1954، ص:323.

[2]- عاطف جودة نصر: الرمز الشعري عند الصوفية، ،ص:340.

[3]- مختار حبار: شعر أبي مدين التلمساني: الرؤيا و التشكيل، ص: 95.

أَدِرْهَا لَنَــا صِرْفاً وَ دَعْ مَــزْجَــهَا عَنَّــا فَنَحْنُ أُنَاسٌ لاَ نرَى المَـزْجَ مُذْ كُنَّا

وَ غَنِّ لَنَا فَالْوَقْتُ قَدْ طَابَ بِاسْمِهَا لِأَنَّــا إِلَيْــهَا قَــدْ رَحَـلْـنا بَهـا عَنَّـا

عَرَفْنَا بِهاَ كُـلَّ الوُجُـودِ وَ لَمْ نَــزَلْ إِلَى أن بِهَا كُلَّ المَعـارِفِ أَنْكَــرْنَا*

هِيَ الخَمْرُ لَمَ تُعْرَفْ بِكَرْمٍ يَخُصُّهَا وَ لَمْ يَجلُهَا رَاحٌ وَ لَمْ تَعْرِفِ الدَّنَا

مُشَعْشَعَةٌ يَكْسُو الْوُجُوهَ جَمَالُهَا وَ فِي كُلِّ شَيْءٍ مِنْ لَطَافَتِهَاَ مَعْنَى(1)

إننا نجد أنفسنا أمام قصيدة خمرية مناخاً و دلالة، إذ صوَّر الشاعر فيها نشوتة بالحب الإلهي بنشوة الخمر، فاتخذ لغة شعراء الخمر السابقين بما تحتوي عليه من دنان وسقاة وكؤوس، ولا شيء من ذلك" إنما هو جمال الذات الإلهية التي ولع في قلبه الحب، وكأنما شرب من إناء قدسي رحيقه المسكر فهو لا يعني منتشياً ولا يعني منجذبا، وكأنه في غيبوبة لذيذة توشك أن تسلبه حواسه"(2).

يصف ابن الفارض الطقوس التي يكون عليها السكير في الحانة ، كما وظَّف الألفاظ المصاحبة للخمر كالكرم، و المزج، و الراح، و الدنا، مشعشعة، ... فسرى أثر الخمر في عروقه وشعر بنشوته، وصارت روحه المحبوبة كأسه الذي يشرب منه، وبهذا تعمَّق الصوفية في حقيقة الخمر وأخذوا منها أثرها، وتحولوا به إلى رمز يعبرون به عن حالهم فالصوفية" في كلامهم عن الحب يعمدون في رمزهم إلى جانب آخر هو جانب الخمريات، فهم يتكلَّمون عن الحب على أنه شراب"(3).

و قد رصد الباحث شكري عياد كيفية اشتغال الخمر و مصاحباتها في الشعر الصوفي إذ "يميز مجموعتين مترابطتين من مفردات مصدرية تخص الخمرة وما في حكمها مثل المدام والخمر العقار والكرم و أوراقها و العنب... و مفردات مصاحبة تخص أماكن تواجدها، مثل: الكؤوس

* يبدو خلل في عجز هذا البيت، و مرده إلى التركيب المفارق للمعيار، إذ إن تثبت مع فعل الشرط فيكون التركيب بهذا الشكل: إلى أن أنكرنا بها كل المعارف.

1 - أبو حفص عمر بن الفارض:الديوان، ص:237.

2 - عاطف جودة نصر: الرمز الشعري عند الصوفية، ص:359.

3- عاطف جودة نصر: الرمز الشعري عند الصوفية، ص: 117.

والخمار والساقي ودوران الكأس و الارتواء ....مثل السكر و الأشياء و الغيبة والنواح والخلاعة ، وعليه يرتب الخمرة فالشرب فالسكر"[1].

يقف الباحث في الإبداع الشعري الصوفي على امتزاج مكوِّنات الأدب الراقي: النفسي، و الفكري، و اللغوي، فقد" اتخذ الشعر الصوفي لنفسه تركيبة فكرية ولغوية، لا نكاد نجد لها شبيها في الأساليب الأدبية الأخرى، فهو نتاج معقد تشترك فيه الواعية وغير الواعية، والفكر الديني مع الفكر الفلسفي وتخضع لنسق تعبيري قوامه لغة اصطلاحية يراعيها كل أديب متصوف أو ناقد للأدب الصوفي"[2].

فاستحضار الموروث الشعري في موضوعات الغزل و الرحلة والطبيعة و الخمرة و غيرها من الموضوعات يشكِّل اللبنات الأساسية لبناء القصيدة الصوفية، و هي بهذا المعطى تُعتبر حقلاً خصباً للمقاربة الإبداعية وفق النظريات النقدية المعاصرة.

1- شكري عياد: مدخل إلى علم الأسلوب، أصدقاء الكتاب، القاهرة،د.ط، 1999 ، ص:25

2 - ياسين الأيوبي: مذاهب الأدب معالم وانعكاسات- الرمزية- المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع- بيروت- لبنان- ط:1، 1402 هـ/ 1982م ، ج:2، ص:19.

خاتمـــة

خاتمة:

و في ختام هذه الرحلة العلمية مع ما أنتجته الأذواق الصوفية من لغة مخالفة لأنماط الكلام، تبيّن لي أن الخطاب الصوفي يحتاج إلى الكثير من البحث لاستخراج أسراره المكنونة من المظان التي لا تزال تبحث عن قرّاء يحاورون أفكارها، و يستخلصون دلالتها المندسّة في بِنية النظام المعرفي الصوفي بعيدا عن القراءات الموجّهة عن بُعد، و التي حاولت أن تُدينه و تُقصيه من الحياة الفكرية، و هذا ما مكّن بعض المستشرقين من محاولة نسبة تراثنا إليهم، و اعتباره رافدا من روافد الفكر المسيحي و البوذي و المجوسي.

إن تهميش الخطاب الصوفي و إلغاءه من المدوّنات الكبرى ككتب الطبقات، لم يكن مؤسسا على منهج موضوعي، بل كان يستند إلى رفض كل ما لا يستجيب للذائقة المؤسسة على الاقتداء بما وافق المعيار و القالب و المثال، و رفض ما خالف السائد من كلام العرب ، وانطلاقاً من هذا الإشكال قمت بهذه الدراسة المتواضعة التي رصدت فيها أهم النقاط المتعلقة بلغة التصوف، بدءًا من الذوق الصوفي الذي أنتج لغة مفارقة للمعايير المتعارف عليها في التراث العربي، و هو الشيء الذي جعل أمر التلقي للخطاب الصوفي صعب المنال مما جعل النقاد و الدارسين قديماً و حديثاً يهمشونه و لا يرون فيه خطاباً أدبياً و لما حدث الانفتاح على الحداثة و المناهج النقدية الحديثة تجردت بعض الأقلام لمحاولة مقاربة هذا الخطاب و رده إلى دائرة القراءة و التأويل، و كان محور الموضوع يدور حول اتساع الذوق و ضيق اللغة أو كما عبر عن ذلك النفري بمقولته الشهيرة " كلما اتسعت العبارت ضاقت الرؤيا "، و قد أثمرت هذه الدراسة البسيطة نتائج أوجزها في الآتي:

أولاً- قدَّم لنا التراث العربي غير الصوفي, تصوراً نمطياً عن الذوق و ارتبط بالمعايير النقدية و لم يعامل على أنه المنتج للمعارف و العلوم، في حين قدَّم لنا التراث الصوفي تصورات عميقة و مفاهيم غزيرة عن مفهوم الذوق معتبرين إياه العلم الذي به يتمُّ الكشف عن المعارف ذلك أن التصوُّف ينال بالذوق و لا يطلب بالورقة على حدِّ قول: "علمنا هذا علم أذواق و ليس علم أوراق".

ثانيًا- إن الغموض الذي شكل بنية الخطاب الصوفي لم يكن مجرّدا من بواعثه المعرفية، لأن المعرفة الصوفية مفارقة للمعرفة العقلية من حيث إن الأولى تعتمد على عِرفان القلب، و تتميّز بعدم الثبات،

إذ تنثال على قلب بالصوفي من غير تراصف قبلي و لا تناسق، لأنها تنبع من القلب المتقلّب، بخلاف المعرفة العقلية التي تعرف الثبات و الاستقرار، فتأتي اللغة منسجمة بمقدّمات منطقية و علاقات بين ألفاظها و هذا ما يفتقده الخطاب الصوفيّ.

ثالثاً- إن تسليط أدوات العقل الصارمة على موضوع أساسه الذوق سيأتي بنتائج معكوسة، لأن المفارقة بين الخطابين الصوفي و غيره لا تستند إلى منهج واحد و لا تشترك في قاعدة موحّدة. لذلك استبعد الصوفية العقل من منظومتهم الفكرية لما وجدوا فيه قصوراً عن إدراك علومهم الذوقية و اعتبروه عائقاً أمام معرفتهم الكشفية التي لا يستطيع العقل التعاطي معها.

رابعاً- شكل الخيال في الفكر الصوفي ركناً ركيناً في المعرفة الصوفية بل اعتبر أساس بناء هذه المعرفة و قد خصص له الصوفية مباحث ضخمة في مدوناتهم على عكس التراث العربي الذي اعتبره مرتبطاً بالكذب و ليس منشئاً للثراء و الخصوبة في التصوير الفني.

خامساً- إن ما أنتجه الخيال من أفكار و رؤى و تصورات أنطولوجية أوقع الخطاب الصوفي في مأزق إشكالية الهوية، إذ كثيراً ما كان يصرّح الصوفية على أن كتاباتهم و نصوصهم هي إلهامات ربانية و ليست علوماً عقلية أنتجتها العقلية الصوفية و إنما هي تنزُّلات إلهية و عطايا ربانية أمدَّها الخيال القلوب التي تعلَّقت بعالم الغيب، فأوقع الخطاب الصوفي أمام صدمة المصادرة و التسفيه و التشنيع من قبل علماء الظاهر و جمهور كبير من المتلقين العاديين .

سادساً: لقد حظي الحرف في التراث الصوفي بحيِّز كبير من الاهتمام على عكس ما حظي به في التراث اللغوي من اعتباره مجرَّد وحدة صوتية غير دالة، على حين ربطه الصوفية بالوجود و اعتبروا الحروف أمة من الأمم، مكلفة مخاطبة.

سابعاً- ترك الصوفية تراثاً ضخماً من الألفاظ و انصهرت في منظومتهم الاصطلاحية مفردات كثيرة انزاحت إلى منظومتهم الفكرية من التراث الذي سبق التصوف كاللغة و الفقه و الفلسفة غيرها من العلوم، و تخلَّت هذه الألفاظ عن دلالتها القديمة و شحنت بدلالة صوفية عرفانية، فعرفت انزياحات أخرى على مستوى المعجم، إذ لا يتَّفق صوفي و آخر على دلالة واحدة للمصطلح، وهو ما شكَّل عائقاً أمام المتلقي الذي لم يجد ما يقرِّبه من الدلالة الاصطلاحية للمفدردات الصوفية.

ثامناً- إن تباين دلالات المصطلحات الصوفية و اختلافها ليس مردّه إلى اختلاف البيئة أو الزمن كما هو حال ألفاظ اللغة المعيارية، بل تعود إلى اختلاف المعرفة الصوفية التي لا تُحد بالحد، فهي إلى لانهاية، و كل صوفيٍّ له قدرٌ منها يختلف باختلاف مقامه وحاله.

تاسعاً- إن عدم ترجيح دلالة مصطلح على أخرى يُدلّل على أنها صحيحة كلّها، و إنما الاختلاف في قدر المعرفة، و لأدلّ على ذلك خُلوُّ كتب التصوّف من النقاش و الجدال و المناظرات، إذ إن الحالة هذه تقتضي حضور العقل للتمييز بين ما هو صحيح و ما هو خطأ. و الحال في الخطاب الصوفي غير ذلك، لأن العقل منبع الخلاف و الجدال غائب عن اللغة الصوفيّة، فالصوفيّ لا يُنشئ جملا نظرية و لا عبارات منطقية تستدعي الخطأ و الصواب، بل تصدر لغته من منبع القلب الذي تحصّل على هذه المعرفة، فهي عبارات صحيحة من وُجهة نظر كل الصوفيّة.

عاشراً- إن لغة الشطح لا يمكن قراءتها إلا بإحالتها على نظامها الذي صدرت منه، فهي لغة ضدّ اللغة، تعبّر عن حال توتّر الصوفيّ لحظة فنائه و سُكره و غيابه عن وعيه، فتخرج الكلمات على غير المعتاد، و لذلك كان الأولى أن تقرأ وفق الشروط التي أنتجتها الأذواق الصوفية.

أحد عشر- وظَّف الصوفية الرمز في خطاباتهم الشعرية و النثرية و خرجوا به من دائرة الرؤية الضيقة إلى فضاءات الذوق، و بالتالي أنتجوا تراثاً غزيراً مشفَّراً يحيل إلى ما لا نهاية التأويل و القراءة، فهو حقل خصب للإبداع.

الفهارس العامة

فهرس الآيات القرآنية

فهرس الأحاديث النبوية الشريفة

فهرس الأبيات الشعرية

فهرس المصادر و المراجع

فهرس الموضوعات

1/ فهرس الآيات القرآنية

الآية القرآنية	السورة و رقم الآية	الصفحة
﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ۖ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَٰكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴾	الحج: 46	44
﴿ وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ ۗ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ ﴾	آل عمران: 30	63
﴿ إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي ﴾	طه: 14	194 195
﴿ كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ۗ ... وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ ﴾	آل عمران: 185	05
﴿ اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ... وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾	النور: 35	54
﴿ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا... قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴾	الأنعام: 76/ 78	31
﴿ فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ ... ﴾	الأنعام: 125	31
﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ أَن يُرْسِلَ الرِّيَاحَ مُبَشِّرَاتٍ وَلِيُذِيقَكُم مِّن رَّحْمَتِهِ وَلِتَجْرِيَ الْفُلْكُ بِأَمْرِهِ وَلِتَبْتَغُوا مِن فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾	الروم: 46	04
﴿ فَدَلَّاهُمَا بِغُرُورٍ ۚ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ ... ﴾	الأعراف: 22	04
﴿ وَلَئِنْ أَذَقْنَا الْإِنسَانَ مِنَّا رَحْمَةً ثُمَّ نَزَعْنَاهَا مِنْهُ إِنَّهُ لَيَئُوسٌ كَفُورٌ ﴾	هود: 09	04
﴿ وَإِذَا أَذَقْنَا النَّاسَ رَحْمَةً فَرِحُوا بِهَا ۖ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ إِذَا هُمْ يَقْنَطُونَ ﴾	الروم: 36	04
﴿ قَالَ يَا بُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ ... إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنسَانِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴾	يوسف: 5	67
﴿ وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِن بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾	لقمان: 27	84
﴿ وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً ... بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ ﴾	النحل: 112	04
﴿ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِّلَّهِ ... اجْتَبَاهُ وَهَدَاهُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾	النحل: 121	07
﴿ فَذُوقُوا بِمَا نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا إِنَّا نَسِينَاكُمْ ۖ وَذُوقُوا عَذَابَ الْخُلْدِ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾	السجدة: 14	04
﴿ وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنَ الْقُرُونِ مِن بَعْدِ نُوحٍ ۗ وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا ﴾	الإسراء: 17	45
﴿ ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ ﴾	الدخان: 49	04
﴿ قُل لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا ﴾	الكهف: 109	84

﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلۡقُرۡءَانَ أَمۡ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقۡفَالُهَآ ﴿٢٤﴾ ﴾	محمد: 24	44
﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكۡرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلۡبٌ أَوۡ أَلۡقَى ٱلسَّمۡعَ وَهُوَ شَهِيدٞ ﴿٣٧﴾ ﴾	ق: 37	43
﴿فَكَانَ قَابَ قَوۡسَيۡنِ أَوۡ أَدۡنَىٰ ﴿٩﴾ ﴾	النجم: 09	98
﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ حَقُّ ٱلۡيَقِينِ ﴿٩٥﴾ ﴾	الواقعة: 95	30
﴿ كَلَّا لَوۡ تَعۡلَمُونَ عِلۡمَ ٱلۡيَقِينِ ﴿٥﴾ ﴾	التكاثر: 05	30
﴿ ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيۡنَ ٱلۡيَقِينِ ﴿٧﴾ ﴾	التكاثر: 07	30

2 / فهرس الأحاديث النبوية :

3/ فهرس الأبيات الشعرية

أَقْرَبُ كَعُصْفُورَةٍ فِي كَفِّ طِفْلٍ يَضُمُّهَا تَذُوقُ سِيَاقَ الْمَوْتِ وَ الطِّفْلُ يَلْعَبُ فَلَا الطِّفْلُ ذُو عِقْلٍ يحَنُّ لِماَ بِهَا وَلَا الطَّيْرُ ذُو رِيشٍ يَطِيرُ فَيَذْهَبُ تَسَمَّيْتُ بِالمَجْنُونِ مِنْ أَلَمِ الهَوَى وَصَارَتْ بِي الأَمْثَالُ فِي الحَيِّ تُضْرَبُ فَيَا مَعْشَرَ العُشَّاقِ مُوتُوا صَبَابَةً كَمَا مَاتَ بِالهِجْرَانِ قَيْسٌ المُعَذَّبُ البيت الشعري	أبو مدين شعيب الشاعر	230/229 الصفحة
لِلْعِلْمِ أَهْلٌ وَ لِلْإِيمَـــانِ تَرْتِيـــبُ وَ لِلْعُـــلُومِ وَ أَهْلِيـــــهَا تَجَـــارِيـــبُ وَ العِلْمُ عِلْمَانِ مَطْبُوعٌ وَ مَكْتَسَبٌ وَ الْبَحْرُ بَحْرَانِ مَرْكُــوبٌ وَ مَرْهُــوبُ وَ الدَّهْرُ يَوْمَانِ مَذْمُـومٌ وَ مَمْـدُوحٌ وَ النَّاسُ اثْنَـانِ مَمْنُـوحٌ وَ وبُ فَاسْمَعْ بِقَلْبِكَ مَا يَأْتِيكَ عَـنْ ثِقَـــةٍ وَ انْظُرْ بِفَهْمِكَ فَالتَّمْيِيزُ مَـوْهُـــوبُ إِنِّي ارْتَقَيْـــتُ إِلَى طَـوْدٍ بِلَا قَدَمٍ لَـهُ مَــرَاقٍ، عَلَــى غَيْـــرِي مَصَـاعِيـبُ إِنِّــي يَتِيـمٌ وَ لِــي أَبٌ أَلــــوذُ بِـهِ قَلْبِــي لِغَيْبَتِـــــهِ، مَــا عِشْـــتُ مكْـــرُوبُ أَعْمَى بَصِيرٌ، وَ إِنِّي أَبْلَـهٌ فَطِنٌ وَ لِـي كَــــلَامٌ، إِذَا مَـا شِئْتَ مَقْـــلُوبُ وَفِتْيَةٍ عَرَفُوا مَا قَدْ عَرَفْتُ فَهُمْ صَحْبِي وَمَنْ يَحْظَ بِالخَيْرَاتِ مَصْحُوبُ	أبو منصور الحلاج	153
نَحْوُ القُلُوبِ عَجِيبٌ رَفْعٌ وَ خَفْضٌ وَ نَصْبُ نَحْوُ القُلُوبِ عَجِيبٌ رَفْعٌ وَ خَفْضٌ وَ نَصْبُ عَلَامَـــةُ الرَّفْـــعِ فِيـــهِ رُوحٌ وَأُنْـــسٌ وَ قُـــرْبُ وَ أَحْرُفُ الْخَفْضِ مِنْهُ حُزْنٌ وَ قَبْضٌ وَ حُجْبُ وَ النَّفْسُ حَرْفٌ لِمَعْنَى إِسْقَـــاطُــــــهُ مُسْتَحَـبُّ وَ الْحَالُ يَنْصَبُ مَا لَيْـ سَ لِلْفَتَى فِيهِ كَسْبُ	أبو القاسم القشيري	92
تَرْجَمْتُ حَرْفاً لَا يُقْرَأُ مَنْ لِي بِفَاهِمٍ يَفْهَمُنِي رُقِّيتُ مِنْ نُقْطَةِ البَاءِ إِلَى الأَلِفِ أَسْنَى رُتَبَا	أبو الحسن الششتري	105

175	؟	فَهَلْ أَنْسَى فَأَذْكُرَ مَا نَسِيتُ فَمَا نَفَدَ الشَّرَابُ وَ مَا رَوَيْتُ	عَجِبْتُ لِمَنْ يَقُولُ ذَكَرْتُ رَبِّي شَرِبْتُ الحُبَّ كَأْسًا بَعْدَ كَأْسٍ
193	أبو منصور الحلاج	وَ حَلَّ لَهَا فِي حُكْمِهَا مَا اسْتَحَلَّتِ عَرُوسٌ هَوَاهَا فِي ضَمِيرِي تَجَلَّتِ فَلاحَتْ لِجُلَّاسِي خَفَايَا طَوِيَّتِي قَوْا جِبَالَ حَنِينَ مَا سَقَوْنِي لَغَنَّتِ	أَبَاحَتْ دَمِي إِذْ بَاحَ قَلْبِي بِحُبِّهَا وَ مَا كُنْتُ مِمَّنْ يُظْهِرُ السِّرَّ إِنَّمَا فَأَلْقَتْ عَلَى سِرِّي أَشِعَّةَ نُورِهَا سقَوْنِي وَ قَالُوا لاَ تغُنِّ وَ لَوْ سَـ
قافية الحاء			
192/191	أبو النجيب السهروردي	سِتْر المَحَبَّةِ وَ الْهَوَى فَضَّاحُ وَ كَذَا دِمَاءُ البَائِحِينَ تُبَاحُ عِنْدَ الْوُشَاةِ المدْمعُ السَّفَّاحُ فَإِنَّهُ خَلْفَ بَابِ خَسِرْتَ فَافْهَمْ فَقَوْلِي	وَاحَسْرَتَا لِلْعَاشِقِينَ تَكَلَّفُوا بِالسِّرِّ إِنْ بَاحُوا تُبَاحُ دِمَاؤُهُمُ وَإِذَا هُمْ كَتَمُوا تَحَدَّثَ عَنْهُمُ العَقْلُ أَفْقَرُ خَلْقِ اللهِ فَاعْتَبِرُوا الفِكْـرِ مَطـرُوحُ إِنَّ الْعُقُولَ قُيُودٌ إِنْ وَثَقْتَ بِهَا فِيهِ تَلْوِيحُ
قافية الراء			
161	ابن عربي	وَ لَا انْقَضَى غَرَضٌ فِينَا وَ لَا الشَّرْعُ جَـاءَ بِهَا العَقْلُ	لَوْلَا الْخَيَالُ لَكُنَّا الْيَوْمَ فِي عَدَمٍ وَطَرُ كأَنَّ سُلْطَـانَهَا إِنْ كُنْتَ تَعَلُّقَهَا والنَّظَـر
173	؟	فَتَشَابَهَا فَتَشَاكَلَ الأَمْرُ وَ كَأَنَّمَا قَدَحٌ وَلَا خَـمْرُ ؟	رَقَّ الزُّجَاجُ وَرَاقَتِ الْخَمْرُ فَكَأَنَّمَـا خَمْـرٌ وَلَا قَـدَحٌ
119	أبو العباس ابن عطاء	أَجَبْنَـاهَمْ بِأَعْـلَامِ تَقْصُـرُ عَنْـه تَرْجَمَةُ لَـهُ فِي كُـلِ كَأَسْرَى الْعَارِفِينَ ذَوِي الخَسَارَه	إِذَا أَهْـلُ الْعِبَـارَةِ سَاءَلُـونَا الإِشَـارَه نُشِيـرُ بِهَا فَنَجْعَلُـهَا غُمُـوضًا الْعِبـارَه وَ نُشْهِدُهَا وَ تُشْهِدُنَا سُـرُوراً جَـارِحَـةٍ إِثَـارَه تَرَى الْأَقْوَالَ فِي الْأَحْوَالِ أَسْرَى
99	أبو منصور الحلاج	بِهَـا هُمُـومِـي وَ فْحِ وَ لَامٌ عَلَى المَلامَةِ	أَحْرُفٌ أَرْبَعٌ بها هَامَ قَلْبِي وتَلاشَتْ فِكْـرِي أَلِـفٌ تَأْلَـفُ الخَـلائِقَ بِالصَّـ

تَجْرِي ثُـمَّ لامُ زِيَـادةٍ فـي المَعَـاني ثُـمَّ هَـاءٌ بِهَـا أَهِيـمُ و أدْرِي		
قافية الظاء		
قلَمِي وَ لوْحِي فِي الوُجُودِ يمُدُّهُ قَلَمُ الإِلَـهِ وَ لَوْحُه المَحْفُوظُ وَ يَدِي يمَينُ اللَّهِ مِنْ مَلَكُوتِهِ مَا شِئْتُ أَجْرِي وَ لِلرُّسُومِ حُظُوظُ	ابن عربي	81
قافية العين تلفَتُّ نَحْوَ الْحَيِّ حَتَّى وَجَدْتُنِي وَجِعْتُ مِنَ الإِصْغَاءِ لَيْتاً وَأَخْدَعَا	أبو تمام	10
وإني وإن بلغني شرفَ الغِنى وأَعتقْتَ مِنْ رِقِّ المَطامع أَخْدَعي	البحتري	10
قافية القاف		
وَالأَسَى بَعْد فُرْقَةِ الرُّوحِ عَجْزٌ وَالأسَى لاَ يكُونُ قَبْل الفِرَاقِ	؟	05
يا دَهْرُ قوِّمْ مِن أخْدَعَيْكَ فقدْ أَضْجَجْتَ هَذَا الأَنَامَ مِنْ خَرْقِكَ	أبو تمام	11
أُحبُّكَ حُبَّيْـنِ حُبَّ الْهَـوَى وَ حبًّا لِأَنَّـكَ أَهْـلٌ لِـذَاكَ فَأَمَّا الذِي هُوَ حُبُّ الهَـوَى فَشُغْلِي بِذِكْـرِكَ عَمَّنْ سِوَاكَ وَ أَمَّا الذِي أَنْـتَ أَهْلٌ لَـهُ فَكَشْفُكَ لي الحُجْبَ حَتَّى أَرَاكَ فَلَا الحَمْدُ فِي ذَا وَلَا ذاكَ لِي وَ لَكِنْ لَكَ الْحَمْدُ فِي ذَا وَ ذَاكَ	رابعة العدوية	143
قافية اللام		
مُزِجَتْ رُوحُكَ فِي رُوحِي كَمَا تُمْزَجُ الخَمْرَةُ بِالمَاءِ الزُّلَالِ وَإِذَا مَسَّكَ سُوءٌ مَسَّنِي فَإِذَا أَنْتَ أَنَا فِي كُلِّ حَالِ	أبو منصور الحلاج	162

إنَّ خَيَالَ الكَوْنِ أَوْسَعُ حَضْــرَةَ من العَقْلِ والإحْسَاسِ بالبذْلِ والفَضْـلِ لَهُ حَضْرَةَ الأشْكَالِ في الشَّكْلِ تراهُ يَــرُدُّ الكُــلَّ فــي قَبْضَــة الشّكْــلِ فإن قُلْتَ كُلٌّ فَهوَ جُزْءٌ مُعَينٌ وإنْ قُــلْتَ جُــزْءٌ قــام للكلّ بالكُــلِّ فمـا ثَـمَّ مِثْــل غيرهِ متَحَقِّــقٌ بمُــوجِــدِهِ فَهُـــوَ المُمثِّــلُ للمِثْــلِ فَعِلْمي به أَحْلى إذَا مَا طَعِمْتَهُ وأَشْهَى إلَى أَذْوَاقِنا مِن جَنَى النحــل	ابن عربي	58
غَرَسْتُ لِأَهْلِ الْحُبِّ غُصْناً مِنَ الْهَوَى وَلَمْ يَكُ يَدْرِي مَا الْهَوَى أَحَدٌ قَبْلِي فَأَوْرَقَ أَغْصَاناً وَ أَيْنَعَ صَبْوَةً وَ أَعْقَبَ لِـي مُـرًّا مِـنَ الثَّمْـرِ المُحـلِّي مَا أَجْدَرَ الْأَيَّامَ وَاللَّيَالِي بِأَنْ تَقُولَ مَا لَهُ وَمَا لِي	سهل بن عطاء ؟	225 14
طَلَا الحُرُوفَ اللَّوَاتِي صَارَ صِبْغَتَهَا وَهُـمَا وَصِبْغَتُهُ صَارَتْ وَ مَا انْتَقَـلَا	أبو العباس العلاوي	112
قافية الميم		
كُلَّـمَا أَذْكُـرُهُ مِــنْ طَلَــلٍ أَوْ رُبُـــوعٍ أَوْ مَغَـــانٍ كُلَّمَـــا أَوْ بِدُورٍ فِي خُـدُورٍ أَفَلَتْ أَوْ شُـمُوسٍ أَوْ نَبَاتٍ أَنْجُـمَا أَوْ نِسَـاءٍ كَاعِبَـات نَهْــدٍ طَالِعَــاتٍ كَشُـمُوسٍ أَوْ دُماً كُلَّمَــا أَذْكُـرُهُ ممَّــا جَــرَى ذِكْــرُهُ أَوْ مِثْــلُهُ أَنْ تَفْهَـمَا مِنْــــهُ أَسْــرَارٌ وَأَنْــوَارٌ جَلَّــتْ أَوْ عَـلَتْ جَاءَ بِهَا رَبُّ السَّمَا لِفُؤَادِي أَوْ فُؤَادُ مَنْ لَهُ مِثْلُ مَــالِي مِــنْ شُـــــرُوطِ	ابن عربي	226

العُلَــمَا صِفَــةٌ قُـدُسِيَّــةٌ عُلْوِيَّــةٌ لَمَــتْ أَنَّ لِصِــدْقِــي قَــدَمَا فَاصْرِفْ الْخَاطِرَ عَنْ ظَاهِرِهَا وَ اطْلُبِ الْبَاطِنَ حَتَّى تَعْلَمَا		
لَنَا الْجَفَنَاتُ الغُرُّ يَلْمَعْنَ بِالضُّحَى وَأَسْيَافُنَا يَقْطُرْنَ مِنْ نَجْدَةٍ دَماً	حسان بن ثابت	ص:06
وَمِنْ مَالِئٍ عَيْنَيْهِ مِنْ شَيْءٍ غَيْرِهِ إِذَا رَاحَ نَحْوَ الْجَمْرَةِ الْبِيضِ كَالدُّمِّي	عمر بن أبي ربيعة	11
حُبُّــكَ قَــدْ أَرَّقَنِـــي وَزَادَ قَلْبِـي سَقَـمَا ضَيَّعْتَ نَفْسِي سَيِّدِي فَــرُدَّهَا مُـسَلَّـمَا	ذو النون المصري	223
قافية النون		
أَدِرْهَا لَنَا صِرْفـاً وَ دَعْ مزْجَـهَا عَنَّـا فَنَـحْنُ أُنَاسٌ لاَ نَرَى المَزْجَ مُذْ كُنَّا وَ غَنِّ لَنَا فَالْوَقْتُ قَدْ طَابَ بِاسْمِهَا لِأَنَّا إِلَيْـهَا قَـدْ رَحَـلْنَا بِها عَنَّا عَرَفْنَا بِهاَ كُـلَّ الوُجُـودِ وَلَمْ نَزَلْ إِلَى أن بِهَا كُلَّ المَعَارِفِ أَنْكَرْنَا هِيَ الخَمْرُ لمَ تُعْرَفْ بِكَرْمٍ يَخُصُّهَا وَلَمْ يَجلُهَا رَاحٌ وَلَمْ تَعْرِفِ الدَّنَا مُشَعْشَعَةٌ يَكْسُو الْوُجُوهَ جَمَالُهَا وَ فِي كُلِّ شَيْءٍ مِنْ لَطَافَتِهَا مَعْنَى	ابن الفارض	234
أَنَا مَنْ أَهْوَى وَمَنْ أَهْوَى أَنَا نَحْنُ رُوحَانِ حَلَلْنَا بَدَنَا فَإِذَا أَبْصَرْتَنِي أَبْصَـرْتَـهُ وَإِذَا أَبْصَرْتَهُ أَبْصَرْتَنَا	أبو منصور الحلاج	162
لو الفَلَكُ الدوَّارُ أبغضْتَ سَعْيَهُ لعوَّقَهُ شيءٌ من الدَّوَرَانِ	أبو الطيب المتنبي	11
بَيْنِـــي وَبَيْنَــكَ إِنِّـــي يُنَـازِعُنِـي فَارْفَعْ بِلُطْفِــكَ أَنِّي مِــنَ الْبَيْــنِ	أبو منصور الحلاج	163
إِذَا عَزَّتْ عَنِ الشَّرْحِ المَعَانِي فَتِلْكَ لَطَائِـفُ الرَّحْمَنِ فِينَا يُشَارُ بِهَا إِلَيْنَا مِنْ بَعِيدٍ فَنَحْيَا مِنْ إِشَارَتِهَا سِنِينَا وإِنَّ اللهَ يَمْنَحُهَا قُلُوباً يُهَيِّمُهَا الهَوَى حِيناً	ابن عربي	194

فَحِيناً		
أَنْتَ أَمْ أَنَا هَـذَا فِي إِلَهَيْـنِ اثْنَيْـنِ حَاشَـاكَ مِـنْ إِثْبَـاتِ هُوِيَّـةٌ لَـكَ فِـي لَائِيَّتِـي أَبَـداً كُلِّي عَلَى الْكُلِّ تَلْبِيسٌ بِوَجْهَيْنِ فَأَيْنَ ذَاتُكَ عَنِّي حَيْثُ كُنْتُ أَرَى فَقَدْ تَبَيَّنَ ذَاتِي حَيْثُ لاَ أَيْـنِي وَأَيْنَ وَجْهُكَ؟ مَقْصُودٌ بِنَاظِـرِتِي فِي بَاطِنِ الْقَلْبِ أَمْ فِي نَاظِرِ الْعَيْنِ	أبو منصور الحلاج	163
طالَ شَوقي لِطَفلَةٍ ذاتِ نَثرٍ وَنِظامٍ وَمِنبَرٍ وَبَيانِ مِن بَناتِ المُلوكِ مِن دارِ فُرسٍ مِن أَجَلِّ البِلادِ مِن أَصبَهانِ هِيَ بِنتُ العِراقِ بِنتُ إِمامي وَأَنا ضِدُّها سَليلُ يَماني لو تَرانا بِرامَةٍ نَتَعاطى أَكَؤساً لِلهَوى بِغَيرِ بَنانِ وَالهَوى بَينَنا يَسوقُ حَديثاً طَيِّباً مُطرِباً بِغَيرِ لِسانِ لَرَأَيتُم ما يَذهَبُ العَقلُ فيهِ يَمَنٌ وَالعِراقُ مُعتَنِقانِ	ابن عربي	229/228
قافية الهاء		
مَنْ رَامَهُ بِالْعَقْلِ مُسْتَرْشِداً أَسْرَحَهُ فِي حِيرَةٍ يَلْهُ قَدْ شَابَ بِالتَّدْلِيسِ أَسْرَارَهُ يَقُولُ فِي حِيرَتِهِ هَلْ هُو	أبو منصور الحلاج	47
إِنِّي لَأَهْوَاهَا وَ أَهْوَى قُرْبَهَا مِنِّي وَ أَهْوَى كُلَّ مَنْ يَهْوَاهَا لَيْلَى وَ لُبْنَى وَ الرَّبَابُ وَزَيْنَبُ أَتْرَابُ مِنْ حُبِّي لَهَا مَحْيَاهَا	ابن عربي	222
مَنْ ذَاقَ طَعْمَ شَرَابَ الْقَوْمِ يَدْرِيهِ وَ مَنْ دَرَاهُ غَدَا بِالرُّوحِ يَشْرِيهِ وَ ذُو الصَّبَابَةِ لَوْ يُسْقَى عَلَى عَدَدِ الأَنْـ فَاسِ، وَ الْكَوْنِ كَأْساً لَيْسَ يَرْوِيهِ	؟	20
قافية الياء		
إذا ما تَقاضي المرءَ يومٌ ولَيلَةٌ تَقَاضاهُ شيءٌ لا يَملُّ التَّقَاضِيَا	أبو حية	11

سَائِقَ الأَظْعَانِ يَطْوِي البِيْدَ طي مُنْعِمًا عَرّج ْعَلَى كُثْبَانِ طَيْ وَ بِذَاتِ الشَّيْحِ عَنِّي إِنْ مرَر تَ بِحَيٍّ مِنْ عُرَيْبِ الجَزْعِ حَيْ وَ تَلَطَّف وَ اجْرِ ذِكْرِي عِنْدَهُمْ علَّـهُمْ أَنْ يَنْظرُوا عَطْفًا إِلَيْ قُلْ تَرَكْتُ الصَّبَّ فِيكُمْ شَبَحًا مَا لَهُ مِمّا بِرَاهُ الشَّوْقُ فَيْ	ابن الفارض	**231**

القرآن الكريم

أولا:

قائمة المصادر و المراجع:

1. إبراهيم, نبيلة: نقد الرواية من وجهة نظر الدراسات اللغوية الحديثة، مكتبة غريب، القاهر - مصر - د.ط، د.ت.

2. ابن الأثير, أبو الفتح ضياء الدين: المثل السائر في أدب الكاتب و الشاعر، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ط:2، 1995.

3. أدونيس، علي أحمد سعيد: الصوفية و السوريالية دار الساقي، بيروت -لبنان-، ط :1، 1992م.

4. أدونيس، علي أحمد سعيد: كلام البدايات، دار الآداب، بيروت –لبنان- ط 01، 1989م.

5. إسماعيل, عز الدين: الشعر العربي المعاصر، قضاياه وظواهره الفنية والمعنوية-دار العودة-بيروت-ط:3-1981.

6. الأعسم, عبد الحميد: المصطلح الفلسفي عند العرب، مكتبة الفكر العربي، بغداد، ط1، 1985.

7. الأفغاني, عناية الله إبلاغ: جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط1، 1987.

8. الألوسي, شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تح: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية – بيروت، ط :01، 1415.

9. الآمدي, أبو القاسم الحسن بن بشر: الموازنة بين أبي تمام والبحتري، تح: السيد أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة، ط4: 1992.

10. الأمير عبد القادر الجزائري: المواقف في التصوف و الوعظ و الإرشاد، دار اليقظة العربية، بيروت -لبنان- ط: 02، 1966م.

11. الأنصاري, عبد الرحمن بن محمد ابن الدباغ: مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب، دار صادر، بيروت،1905د. ط.

12.البخاري, أبو عبد الله محمد بن إسماعيل: صحيح البخاري، تح: مصطفى ديب البغا، دار بن كثير اليمامة، بيروت، 1987م، ط:1،

13.بدوي, أحمد أحمد: أسس النقد الأدبي، دار نهضة مصر للطباعة و النشر و التوزيع، مصر، ط:1، د.ت.

14.بدوي عبد الرحمن: شطحات الصوفية، وكالة المطبوعات، الكويت، ط:03، 1981.

15.البسطامي, أبو زيد: المجموعة الصوفية الكاملة – تحقيق وتقديم قاسم محمد عباس – دار المدى للثقافة والنشر – سوريا دمشق – ط:1 – 2004.

16.البسطامي, أبو يزيد: المجموعة الصوفية الكاملة، تح: قاسم محمد عباس، دار المدى للثقافة و النشر، سورية، ط:1، 2004.

17.البغدادي, أبو البركات: المعتبر في الحكمة، حيدر آباد، الدكن، 1358هـ.- التفتازاني أبو الوفا ، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر. القاهرة، ط01، 1979م.

18.بلقاسم، خالد: الكتابة والتصوّف عند ابن عربي، دار توبقال للنشر، المغرب،ط:1، 2000.

19.بن بريكة, محمد: التصوف الإسلامي من الرمز إلى العرفان، دار المتون للنشر و الطباعة و التوزيع، الجزائر، ط: 1 ،1427.

20.بن عربي, خليفة: إشكالية الذوق الفني عند محمود محمد شاكر، صفحات للدراسات و النشر، سورية ط:1،2011.

21.بوترو, إميل: العلم والدين في الفلسفة المعاصرة – تر: أحمد فؤاد الأهواني – الهيئة المصرية العامة للكتاب – مصر – د.ط – 1973 .

22.التهانوي, محمد: كشاف اصطلاحات الفنون، شركة خياط للكتب والنشر، بيروت، 1966.

23.التوحيدي, أبو حيان: المقابسات، تح: محمد توفيق حسني، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1978.

24.ابن تيمية, أحمد: التحفة العراقية في الأعمال القلبية، ضمن مجموع فتاوى ابن تيمية، طبع: المكتب التعليمي السعودي، المغرب، المجلد: 10، ط، ت.

25.ابن تيمية, أحمد: الرد على المنطقيين، نشره: عبد الصمد شرف الدين الكتيبي، المطبعة القيمة بمباي، الهند، ط1، 1949.

26.ابن تيمية, أحمد: مجموع فتاوى ابن تيمية، طبع: المكتب التعليمي السعودي، المغرب، د. ط، د.ت.

27.ابن تيمية, أحمد: مجموعة الرسائل و المسائل، مطبعة العامرة الشرقية، مصر، ط، 1323هـ.
28.ثابت, حسان: الديوان، شرح عبد الرحمن البرقوقي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط: 1، 1427 /2006.
29.الجابري, محمد عابد: بنية العقل العربي – دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية – مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت لبنان، ط:8، 2007.
30. الجرجاني, عبد القاهر: دلائل الإعجاز في علم المعاني، تح: رشيد رضا، دار المعرفة،بيروت.
31.الجرجاني, علي بن محمد الشريف: التعريفات، ضبطه وصححه جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان، ط: 1 ، 1403هـ -1983م.
32.الجزار, أحمد محمد: الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة، ط1، 1990.
33.جعفر, محمد كمال: رحلة بين العقل والوجدان، دار طلال، بيروت، لبنان، ط1، 1983.
34.الجمحي, أبو عبد الله محمد بن سلام: طبقات فحول الشعراء، ، تح: محمود محمد شاكر، دار المدني – جدة.
35.جودة، ناجي حسين: المعرفة الصوفية (دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة)، دار الجيل، بيروت –لبنان- ط: 01، 1412هـ/1992م.
36.الجوزية, ابن قيم: طريق الهجرتين و باب السعادتين، قصر الكتاب ، بليدة-الجزائر- ط، ت.
37.الجيلي, عبد الكريم بن إبراهيم: النادرات العينية- مع شرح النابلسي- تحقيق وتقديم يوسف زيدان- دار الجيل- بيروت- ط:1- 1408هـ/ 1988م.
38.الجيلي, عبد الكريم :كتاب النقطة ضمن الإسفار الغريب نتيجة السفر القريب، تح: بدوي طه علام، دار الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د.ط، د.ت.
39.حبّار، مختار ، شعر أبي مدين التلمساني، الرؤيا و التشكيل، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، د .ط، 2002.
40.حرب، علي: نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط:2، 1995.
41.الحفني, عبد المنعم ، المعجم الصوفي، دار رشاد، القاهرة، 1997م.

42.الحكيم, سعاد: ابن عربي و مولد لغة جديدة، المؤسّسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت – لبنان، ط: 01، 1411هـ/ 1991م.
43.الحكيم، سعاد: تاج العارفين، الجنيد البغدادي، الأعمال الكاملة، دراسة و جمع و تحقيق: دار الشروق، مصر، ط 02، 1426هـ/2005م.
44.الحكيم، سعاد: المعجم الصوفي، الحكمة في حدود الكلمة، دندرة للطباعة و النشر، ط: 1، 1401هـ/ 1981.
45.الحلاج, الحسين بن منصور: الديوان تح: كامل مصطفى الشيبي، وزارة الإعلام، العراق، 1974م.
46.حلمي, خليل، الكلمة: دراسة لغوية معجمية، دار المعرفة الجامعية للطبع و النشر و التوزيع، الإسكندرية-مصر- ط 02،
47.حنفي, حسن: تراث و تجديد، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت - لبنان- ط 05، 1422هـ 2002م.
48.ابن خلدون, عبد الرحمن: المقدمة، ضبط و شرح و تقديم محمد الإسكندراني، دار الكتاب العربي، بيروت -لبنان-، د. ط، 1426هـ/2006م.
49.ابن خلدون، عبد الرحمن: شفاء السائل لتهذيب المسائل، تح: إغناطيوس عبده خليفة، المطبعة الكاثولوكية، بيروت- لبنان- د.ط، د.ت.
50.خياطة, نهاد ، دراسة في التجربة الصوفية، دار المعرفة، دمشق، ط:1، 1414هـ/ 1994.
51.داقي ماري مادلين: معرفة الذات – تر: نسيم نصار – منشورات دار عويدات – بيروت – د.ط-د.ت .
52.ابن الدباغ، عبد الرحمن بن محمد الأنصاري: مشارق أنوار القلوب ومفاتيح أسرار الغيوب، دار صادر، بيروت،1905د. ط.
53.الرازي, أبو بكر محمد بن زكريا: رسائل فلسفية، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط3، 1979، رسالة الطب الروحاني.
54.الراشدي, محمد: مسارات وحدة الوجود في التصوف الإسلامي: الله العالم، الإنسان، دار الأوائل، دمشق، ط1، 2004.

55.الراوي, عبد الستار: ثورة العقل، دارسة فلسفية في فكر معتزلة بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط1986،2.
56.ابن رشد، محمد الوليد ، تهافت التهافت، تح: سليمان دنيا، دار المعارف القاهرة، ط:2، 1971.
57.الرّفاعي, أحمد: حالة أهل الحقيقة مع الله، شرح و تعليق: د. محمد حسني مصطفى، دار القلم العربي، سوريا، ط 01، د.ت.
58.رياض, طاهر: حرف الحرف، الدار الأهلية، عمان، الأردن، ط1، 1998.
59.رينولد, آلن نيكلسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه، تر: أبو العلاء عفيفي، لجنة التأليف والترجمة والنشر-القاهرة-1388 هـ/ 1969م-.
60.زايد, محمد: أدبية النص الصوفي بين الإبلاغ النفعي والإبداع الأدبي، عالم الكتاب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2010.
61.الزّبيدي, أبو الفيض محمّد مرتضى: تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية، د.ط، د. ت،
62.الزمخشري, أبو القاسم محمود بن عمرو جار الله : أساس البلاغة، تح: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط: 1، 1419 هـ - 1998 م
63.أبو زيد، نصر حامد: الخطاب والتأويل – المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان – الدار البيضاء المغرب – ط:1، 2000.
64.أبو زيد، نصر حامد: فلسفة التّأويل عند ابن عربي، دراسة لتأويل القرآن عند ابن عربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط 04، 1998م.
65.أبو زيد, نصر حامد: هكذا تكلّم ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، د.ط، 2002.
66.زيدان, يوسف ، المتواليات، دراسات في التصوف، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط01، 1998م.
67.سالم, عبد الجليل: وحدة الوجود عند ابن عربي، دار جويرو، تونس، ط1، 2002.
68.السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين: طبقات الشافعية الكبرى، تح: محمود محمد الطناحي و عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط: 2، 1413هـ

69.ستيس, ولتر: التصوف والفلسفة، تر: إمام عبد الفتاح، مكتبة مديولي، القاهرة، ط1999.
70.السعدي, سمير: الحسين بن منصور الحلاج: حياته، شعره، دمشق -سوريا-د.ط، 1996م.
71.السلمي, أبو عبد الرحمن: طبقات الصوفية، تح: نور الدين شريبة، مطبعة دار التأليف، مصر، الطبعة الثانية، 1379هـ/ 1969م.
72.سليمان, داود أماني: الأسلوبية والصوفية، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2002.
73.السهرودي, شهاب الدين أبو حفص: عوارف المعارف:تح: سمير شمس، دار صادر، بيروتن ط:1، 1431هـ /2010م.
74.السُّهروردي، شهاب الدين أبو حفص: اللحمات، تح: إميل معلوف، دار النهار بيروت-لبنان، ط1، 1969.
75.سيد الأهل, عبد العزيز: ، المدخل إلى أدب التّصوّف، معهد الدراسات الإسلامية، د. ط، 1391هـ.
76.سيد, عبد التواب عبد الهادي: الرمزية الصوفية في القرآن الكريم، دار المعارف، القاهرة، د ط، د ت.
77.ابن سينا، الشفاء، عني بتصحيحه وطبعه بان باكوس، براغ، ومطبعة المجمع التشيكوسلوفاكي، 1965م.
78.الشاذلي, محمد أبو المواهب: قوانين حكم الإشراق إلى كافة الصوفية في جميع الآفاق، قانون الولاية الخاصة، ط، ت.
79.شاكر, عبد الحميد ، الحلم والرمز والأسطورة، (دراسات في الرواية والقصة القصيرة، في مصر)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998م.
80.شرف, محمد ياسر: فلسفة التصوف السبعيني، وزارة الثقافة، دمشق، ط: 1، 1990.
81.الشعراني, عبد الوهاب: اليواقيت و الجواهر، مطبعة الأزهرية، مصر، ط، 1305هـ.
82.الشعراوي, محمد متولي ، تفسير الشعراوي – الخواطر، مطابع أخبار اليوم، مصر، د. ط، 1997.
83.الشنقيطي, عبيدة بن أنبوجة: ميزاب الرحمة الربانية، المكتبة الشعبية، بيروت، لبنان، د.ط، د.ت.

84.الشيبي, مصطفى كامل ، الصلة بين التشيع والتصوف، ط02، دار المعارف، مصر، 1969م.
85.الصباغ: درة الأسرار، دار الرفاعي، القاهرة، (د.ت.-
86.صغير عبد المجيد : إشكالية إصلاح الفكر الصوفي في القرنين 19/18 - أحمد بن عجية و محمد الحراق – دار الأفاق الجديدة – المغرب – ط: 2 – 1994/1415.
87.صليبا، جميل: المعجم الفلسفي ، دار الكتاب اللبناني، بيروت ط: 2، 1982 .
88.الطوسي, أبو نصر السراج: اللّمع في تاريخ التصوف، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان- ط: 1، 1421هـ 2001م.
89.طه, عبد الرحمن: العمل الديني و تجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، المغرب، ط 4، 2009.
90.العامري, أبو الحسن: كتاب الإعلام بمناقب الإسلام، تح: أحمد عبد الحميد غراب، دار الكتاب العربي للطباعة و النشر، ط 1، 1967.
91.عباس, قاسم محمد: الحلاج – الأعمال الكاملة: التفسير – الطواسين – بستان المعرفة، نصوص الولاية – المرويات – الديوان دار الرياس، بيروت، لبنان، ط1، 2002.
92.عبد الفتاح, سعيد: قصة الحلاج و ما جرى له مع أهل بغداد، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، ط 02، 1421هـ/2000م.
93.العجم, رفيق :موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان، ناشرون، ط1، 1999.
94.ابن عجيبة, أحمد بن محمد: إيقاظ الهمم في شرح الحكم، مطبعة المعارف، الإسكندرية، ط 2، 1939.
95.ابن عربي, محيي الدين : الأمر المحكم المربوط فيما يلزم أهل طريق الله من الشروط، دار المعارف، القاهرة، 1968.
96.ابن عربي, محيي الدين: اصطلاح الصوفية، ضمن كتاب رسائل ابن عربي- حيدر أباد- الدكن- مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية- دار التراث العربي بيروت- لبنان- ط: 1- 1364هـ/1948م.
97.محيي الدين، بن عربي: التدابير الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، مكتبة عجان الحديد، حلب -سوريا- ط 01، 2000.
98.ابن عربي، محيي الدين: ترجمان الأشواق، دار صادر، بيروت -لبنان-د.ط، 1386هـ/1966م.

99.ابن عربي, محيي الدين: تنزُّل الأملاك من عالم الأرواح إلى عالم الأفلاك، تح: عبد الوارث محمد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط:2.
100. ابن عربي, محيي الدين: الخيال عالم البرزخ و المثال، جمع محمود محمود الغراب، مطبعة زيد بن ثابت، دمشق، ط1، 1984.
101. ابن عربي, محيي الدين: ذخائر الأعلاق بشرح ترجمان الأشواق: ، تعليق: خليل عمران المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان- ط01، 1420هـ/2000م.
102. ابن عربي, محيي الدين: رسائل ابن عربي، دراسة وتحقيق قاسم عباس وحسين عجيل، المجمع الثقافي، أبوظبي، الإمارات 1998.
103. ابن عربي, محيي الدين: سر الحروف ضمن كتاب، رسالتان في سر الحروف ومعانيها، تح: عبد الحميد صالح حمدان، المكتبة الأزهرية للتراث، ط01، 1986م.
104. ابن عربي, محيي الدين: الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية والملكية، تقديم: محمد عبد الرحمن المرعشلي- دار إحياء التراث العربي- بيروت- لبنان-
105. ابن عربي، محيي الدين: فصوص الحكم، ، تح: أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت -لبنان-، دون طبعة، 1980م.
106. ابن عربي, محيي الدين: عنقاء مغرب في ختم الأولياء و شمس المغرب ، ضمن كتاب التصوف الإسلامي من الرمز إلى العرفان.
107. ابن عربي, محيي الدين: كتاب التراجم – ضمن رسائل ابن عربي- مطبعة جمعية دار المعارف العثمانية- حيدر أباد- الدكن-ط1-1348هـ-1948م.
108. ابن عربي, محيي الدين:كتاب الفناء في المشاهدة-ضمن رسائل ابن العربي-جمعية دائرة المعارف العثمانية-حيدر آباد الدكن-دار إحياء التراث العربي-لبنان- -1361هـ.
109. ابن عربي, محيي الدين: كتاب المسائل من رسائل ابن عربي،، دار إحياء التراث العربي، بيروت -لبنان.
110. ابن عربي, محيي الدين: كتاب الميم الواو والنون، ضمن رسائل ابن العربي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

111. بن عرفة, عبد العزيز: الدال والاستبدال- المركز الثقافي العربي- بيروت- الدار البيضاء- ط1- 1993-.

112. العز, بن عبد السلام: حل الرموز، تح: عبد الرؤوف سعد، مكتبة العلم و الإيمان، مصر، ط، 1995م.

113. العطار, سليمان: الخيال عند ابن عربي – النظرية والمجالات النظرية – دار الثقافة، القاهرة، ط1، 1991.

114. عفيفي, أبو العلا: التصوف: الثورة الروحية في الإسلام، دار المعارف، الإسكندرية، ط:1، 1963م.

115. العكبري، عبد الله أبو البقاء: شرح ديوان المتنبي، تح: مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، عبد الحفيظ شلبي، دار المعرفة – بيروت.

116. العلاوي, أحمد بن مصطفى: البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور، المطبعة العلاوية، مستغانم، ط1، د. ت.

117. عيد، رجاء: لغة الشعر العربي – قراءة في الشعر العربي الحديث- منشأة المعارف الإسكندرية- مصر، د.ط، 1985.

118. عيسى, عبد القادر: حقائق عن التصوُّف، منشورات دار العرفان، سوريا، ط 15، 1427/ 2006.

119. الغراب, محمود ، الخيال، عالم البرزخ والمثال، دار الكتاب العربي، دمشق، ط02، 1993م.

120. الغراب, محمود محمود ، شرح كلمات الصوفية في الرد على ابن تيمية من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي منشورات المؤلف، دمشق، ط، 1981م.

121. الغرميني, عبد السلام: الصوفي و الآخر:دراسات نقدية في الفكر الإسلامي المقارن، شركة النشر و التوزيع، المدارس، المغرب، ط: 1، 1421/ 2000.

122. الغزالي, أبو حامد : إحياء علوم الدين ، إشراف و مراجعة: صدقي جميل العطار، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت-لبنان- 1423هـ/2003م

123. الغزالي, أبو حامد: أيها الولد المحب – ضمن كتاب المنقذ من الضلال.

124. الغزالي, أبو حامد: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، تحقيق سليمان دنيا، 1961م.

125. الغزالي, أبو حامد: كيمياء السعادة – ضمن كتاب المنقذ من الضلال

126. الغزالي, أبو حامد: مشكاة الأنوار و مصباح الأسرار، ضبط و تقديم، رياض مصطفى العبد الله، دار الحكمة، دمشق، ط: 01، 1417هـ /1996م

127. الغزالي, أبو حامد: معارج القدس في مدارج معرفة النفس: شركة الشهاب للنشر والتوزيع- باتنة- الجزائر- د.ط- د.ت.

128. الغزالي، أبو حامد: المنقذ من الضلال و الموصل لذي العزّة و الجلال، تح : عبد الحليم محمود، دار المعارف، مصر، ط: 03.

129. الفارابي, أبو نصر ، كتاب الحروف، تحقيق: محسن مهدي، دار المشرق للنشر، بيروت، 1969م.

130. غني، قاسم: تاريخ التصوف في الإسلام، ترجمه عن الفارسية: صادق نشأت، مكتبة النهضة العربية، مصر، د.ط، 1972م.

131. الفارابي, أبو نصر: آراء أهل المدينة الفاضلة، تح: ألبير نصرى نادر، المطبعة الكاثوليكية بيروت، 1959.

132. الفارابي, أبو نصر: كتاب الجمع، الثمرة المرضية في الرسائل الفارابية.

133. الفارابي, أبو نصر: مقالة في معاني العقل ضمن الثمرة المرضية في الرسائل الفارابية، ديتريصي، طبعة ليدن، 1889.

134. ابن فارس، أحمد أبو الحسين: معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، د. ط ، د. ت.

135. ابن الفارض, أبو حفص عمر: الديوان، شرح و تحقيق عبد القادر محمد مايو، دار القلم، سوريا، ط1، 1421هـ/2001م.

136. ابن الفارض, عمر: (دراسة في فن الشعر الصوفي)، عاطف جودة نصر،دار الأندلس، بيروت، ط01، 1982.

137. الفاسي, علي برّادة: جواهر المعاني، دار الجيل، بيروت –لبنان ط، 1988م.

138. فضل, صلاح ، الأساليب الشعرية المعاصرة، دار الآداب، بيروت، ط1 ، 1995.

139. قاسم, محمود ، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، دت.
140. القاضي, عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، تح: محمد علي النجار وعبد الحليم النجار، مطبعة عيسى الباهي القاهرة، 1965.
141. القشيري, أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان: الرسالة القشيرية- وضع حواشيه خليل المنصور- دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان- ط1- 1418هـ/ 1998م-.
142. القشيري, أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن: لطائف الإشارات، تح: إبراهيم بسيوني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2، 1981.
143. القشيري, عبد الكريم بن هوازن ، نحو القلوب الصغير، تقديم وتحقيق وتعليق أحمد علم الدين الجندي، الدار العربية، ليبيا، تونس، 1977م.
144. القيرواني, ابن رشيق: العمدة في محاسن الشعر و آدابه و نقده، تح: عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية، بيروت ، لبنان، ط:2 ، 2004،
145. الكاشاني، عبد الرزاق: رشح الزلال في شرح الألفاظ المتداولة بين أرباب الأذواق و الأحوال، تح: سعيد عبد الفتاح، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، د.ط، 1415هـ/1995م.
146. الكاشاني, عبد الرزاق: معجم اصطلاحات الصوفية ، تحقيق و تقديم و تعليق: عبد العال شاهين، دار المنار للطبع و النشر و التوزيع، القاهرة، -مصر- ط: 2، 1413هـ/1992م.
147. الكحلاوي، محمد ، الفكر الصوفي في إفريقية و الغرب الإسلامي (القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي)، دار الطليعة بيروت، لبنان، ط: 1، 2009.
148. الكلاباذي, أبو بكر: التعرف لمذهب أهل التصوف، التعرف لمذهب أهل التصوف، تقديم: يوحنا الحبيب صادر، دار صادر بيروت-لبنان-، ط:2، 1427هـ، 2006م.
149. الكمشخانوي, ضياء الدين: جامع الأصول، المطبعة الجمالية، القاهرة، ط: 1، 1383هـ.
150. كندي, محمد علي: في لغة القصيدة الصوفية،دار الكتاب الجديد، المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2010.

151. الكواز, عبد الكريم: البلاغة و النقد (المصطلح والنشأة والتجديد) مؤسسة الانتشار العربي, بيروت لبنان, ط:1, 2006,

152. الكيلاني, قمر: التصوف الإسلامي مفهومه وتطوره وأعلامه، المكتبة العصرية، بيروت – لبنان، ط1، 1992.

153. كيليطو, عبد الفتاح ، الكتابة والتناسخ، مفهوم المؤلف في الثقافة العربية، تر: عبد السلام بنعبد العالي، دار التنوير، بيروت، ط01، 1985م.

154. المبارك محمد: الإبريز، دار الفكر، بيروت، د.ط، د. ت.

155. مجمع اللغة العربية بالقاهرة: المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى - أحمد الزيات - حامد عبد القادر - محمد النجار، دار الدعوة، القاهرة د.ت.

156. المحاسبي, الحارث بن أسد: العقل و فهم القرآن، تح: حسين القوتلي، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط2.

157. المحاسبي, الحارث بن أسد: المسائل في إكمال القلوب والجوارح والمكاسب والعقل، تح: عبد القادر أحمد عطاء، عالم الكتب، القاهرة، 1969، (رسالة العقل).

158. المحاسبي, الحارث بن أسد ، رسالة "مائية العقل"، تح: حسين القوتلي ضمن: المحاسبي، العقل وفهم القرآن، ط03، دار الكندي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1986م،

159. المراكشي, ابن البناء: عنوان الدليل من مرسوم خط التنزيل، تحقيق وتقديم هند شلبي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط01، 1990م.

160. مدكور, إبراهيم بيّومي: المعجم الفلسفي، إصدار: مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، د.ط، 1399هـ/1979م.

161. أبو مدين شعيب: الديوان، مطبعة الترقي، دمشق- سوريا، د.ط، 1938

162. المرزوقي, أبو على أحمد:شرح ديوان الحماسة، تح: غريد الشيخ، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط:1، ، 1424 هـ - 2003 م.

163. مسلم، أبو الحسن القشيري النيسابوري: صحيح مسلم تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي – بيروت، لبنان.

164. مفتاح, محمد: ديناميكية النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط 02، 1990م.
165. مكارم، سامي: الحلاج فيما وراء المعنى والخط واللون ، رياض الريس للكتب والنشر ، لندن، د.ط، د.ت
166. المكي، أبو طالب: قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد، تح: عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت ط: 3، 2009.
167. منصف, عبد الحق: أبعاد التجربة الصوفية، الحب-الإنصات-الحكاية، منشورات إفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 2007.
168. منصف, عبد الحق، الكتابة والتجربة الصوفية (نموذج محيي الدين بن عربي:)، منشورات عكاظ، الرباط، الطبعة الأولى 1988.
169. ابن منظور, جمال الدين محمد: لسان العرب، دار صادر، بيروت -لبنان- 1370هـ/1965م، مادة: "ذوق".
170. ناصف, مصطفى: الصورة الأدبية –دار الأندلس – بيروت–ط: 02- 1981-.
171. الناقوري، إدريس: المصطلح النقدي في نقد الشعر- دراسة لغوية، تاريخية، نقدية، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان- طرابلس- الجماهيرية العربية الليبية، ط:2، 1394هـ/1984م
172. النجار، عامر: التصوف النفسي، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط: 1، د.ت
173. النجار، عامر: الطرق الصوفية في مصر، دار المعارف، القاهرة، ط: 4، 1990.
174. نصر، عاطف جودة: الرمز الشعر عند الصوفية، دار الأندلس، بيروت -لبنان- ط :03، 1983م.
175. النفري، محمد بن عبد الجبار : الأعمال الصوفية، راجعها و قدَّم لها: سعيد الغانمي، منشورات الجمل، بغداد، ط: 1، 2007
176. النفري, أبو عبد الله: مواقف و مناجيات ضمن كتاب: نصوص صوفية غير منشورة، حقّقها و قدّم لها، بولس نويا اليسوعي، دار المشرق، بيروت-لبنان- ط، 1973م.
177. الهجويري, أبو الحسن: كشف المحجوب، دراسة و ترجمة من الفارسية و تعليق: إسعاد عبد الهادي قنديل، دار النهضة العربية، بيروت ، د.ط، 1980م.

178. الهروي, أبو إسماعيل عبد الله بن محمد ا: منازل السائرين، دار الكتب العلمية - بيروت، د.ط، د،ت.
179. هلال, محمد غنيمي: ليلى و المجنون في الأدبين العربي و الفارسي، دراسات مقارنة في الحب العذري العربي و الفارسي، دار العودة، بيروت -لبنان- ط، 1980م.
180. الورقي, سعيد: في الأدب و النقد الأدبي، دار الطليعة الجامعية، الإسكندرية -مصر- د.ط، 1989م.
181. يوسف, خطار محمد: الموسوعة اليوسفية في بيان أدلة الصوفية، مطبعة نضر، دمشق، ط، 2001م،
182. اليوسفي، محمد لطفي: الشعر و الشعرية الفلاسفة و المفكّرون العرب، ما أنجزوه و ما هفوا إليه، الدار العربية للكتاب، تونس، د. ط، 1992م.

ثانياً: المقالات والدوريات:

183. بوزيان، أحمد: اللّجة و المصطلح في الخطاب الصوفي، مجلّة كتابات معاصرة، بيروت - لبنان- العدد: 57، أوت/ سبتمبر2005.
184. بوزيان أحمد: المصطلح الصوفي من شعرية التآلف إلى شعرية التضاد، مجلة فكر و إبداع، مكتبة بورصة الكتب للنشر و التوزيع، القاهرة، ماي، 2012.
185. الخضراوي محمد أحمد ، هندسة النص، مجلة كتابات معاصرة، مجلد 09، العدد: 33، 1998.
186. عباس محمد: الذوق الأدبي بين الموقع و التأثير، مجلة الوصل، جامعة تلمسان، العدد: 04، ذو الحجة 1419، مارس 1999.
187. عزوز ميلود: التَّصَوُّفُ الإِسْلَامِيّ بَيْنَ المرْجَعِيَّةِ الإِسْلَامِيَّةِ و المؤَثِّرَاتِ الأَجْنَبِيَّةِ، مجلة "دراسات" ، جامعة ابن خلدون- تيارت- العدد:06 ، مارس : 2013.
188. القرشي سليمان ، الحضور الأنثوي في التجربة الصوفية بين الجمالي والقدسي، فكر ونقد، العدد :40، 2004.
189. المصباحي محمد: "ابن عربي في مرآة ما بعد الحداثة مقام : نعم و لا "، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، العدد: 126، 2003.

190. المصطفى، عزام محمد: المصطلح الصوفي بين التجربة والتأويل، مطبعة ندا كوم، ط:1، العدد: 01، 1999.

191. يحيى عثمان: كتاب الحروف لعبد الكريم الجبلي، مجلة المشرق، عدد تموز – تشرين 1967.

ثالثاً: المخطوطات و الرسائل الجامعية:

192. حنجار غانم: القيم الأدبية في نصوص التفسير عند المحدَثين- سيد قطب، و عائشة عبد الرحمن نموذجاً: (مخطوط رسالة دكتوراه)، قسم اللغة العربية و آدابها، كلية الآداب و اللغات، جامعة الجزائر، 2008.

193. العلاوي المستغانمي أبو العباس أحمد بن مصطفى ، منهل العرفان في تفسير البسملة وسور من القرآن (مخطوط)، المطبعة العلاوية، بمستغانم.

194. صوالح نصيرة: أسئلة المعنى في الكتابة الصوفية، (مخطوط رسالة دكتوراه)، إشراف أ.د مختاري زين الدين، جامعة أبي بكر بلقايد، كلية اللغات و الآداب، قسم اللغة و الأدب العربي، 1433هـ / 2012.

195. كروم بومدين: أبو الحسن الشُشتري، حياته و شعره، (مخطوط رسالة دكتوراه)،إشراف: أ.د محمد عباس، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان،2003/2002

196. بلحسين محمد: النزعة الصوفية في شعر الشاب الظريف (مخطوط مذكرة ماجستير)، إشراف أ.د حبار مختار ، قسم اللغة العربية و آدابها، كلية الآداب و اللغات و الفنون، جامعة السانيا، وهران ، 2004/2003.

197. -بوزيان أحمد: شعرية الخطاب الصوفي في الموروث العربي (مخطوط رسالة دكتوراه)، إشراف: أ.د محمد عباس، جامعة الجيلالي ليابس، سيدي بلعباس –الجزائر- 1427هـ/2007م.

رابعاً : الكتب الأجنبية:

198. -E.Kant, Critique de la raison, préface à la 2ème édition, 1787, g. Flammarion- Paris, 1976.

199. -Edmond Jales, Désir d'un commencement angoisse d'une seule fin, fata Morgana, 1991.

200. -Gaston Bachelard, le nouvel scientifique, Ed, P.U.F, Paris, 9ème ed, 1966.
201. -HENRY COBRIN : l'imagination créatrice dans le soufisme d'IBN ARABI. Collection dirigée par Yves Bonnefoy, Flammation 2eme édition, Paris, 1976.
202. –Maurice Blanchot, le livre ç venir, Gallimard, 1959.

فهرس المـوضـوعات

Abstract:

The Soofism taste had enriched the Arabic langage with an ample of words and synthesists which are formulated in a new formation which the langage had never been habituated before. As the Soofismelangage aims to establish a newtype of words where the langage liberates from the grip of oneness to diversity's space and to live the common use current to speech'sstyle whom the fenced groupe with the mentality based on accepting what was forming on manner, norm, forme and example .

Keywords: The mind, heart, taste, knowledge, science, gratitude, certainty, Soofism's experience, imagination, the sense, the richness, the norm, the term, detection,the Apparent, the bottom , the tender, the symbol.

Résumé

le goût Soufi a enrichi la langue arabe avec un nombre important de mots et d'expressions exprimés d'une manière assez nouvelle pour cette langue, et ce gout dit soufi a pour but de fonder un nouveau style de parler, dans le quel la langue arabe s'émancipe de l'individualité et passe à la diversité, et passe des utilisations communes aux styles de parler caractérisés par la nuance mentale fondée d'un coté sur l'acceptation de tout ce qui s'exprime par le standard, le modèle et l'exemple.

Mots clés: Le cerveau, le coeur, le goût, le savoir, la science, le gnosticisme, la certitude, l'expérience soufi, l'imagination, le sens, la richesse, la norme, le terme, la détection, l'apparent, l'interne, l'amour, le symbol.

ملخَّص الرسالة باللغة العربية:

لقد أثرى الذوق الصوفي اللغة العربية بكمٍّ وافر من المفردات و التراكيب التي صيغت صياغة جديدة لم تألفها تلك اللغة من قبل، إذ تسعى لغة الذوق الصوفي لتأسيس نمط جديد من القول، فيه تتحرَّر اللغة من قبضة التفرُّد إلى فضاء التعدُّد، وتنأى عن الاستعمال الشائع المتداول لأساليب القول الذي حدَّدت مساره الذائقة المسيَّجَة بالذهنية القائمة على قبول ما صِيغَ على المنوال و المعيار و القالب و المثال.

الكلمات المفتاحية:

العقل، القلب، الذوق، المعرفة، العلم، العرفان، اليقين، التجربة الصوفية، الخيال، الحس، الثراء، المعيار، المصطلح، الكشف، الظاهر ، الباطن، المحبة، الرمز.

بسم الله الرحمن الرحيم و الصلاة والسلام على النعمة المسداة و الرحمة المهداة ، سيِّدنا محمد، وعلى آل بيته الأطْهَار، و أصْحابه الأخيار ، أما بعد:

فتأتي هذه الدراسة المتواضعة لتسير في نفس المسار الفكري الذي اخْتَطته منذ أن انشغلت في بحث الماجستير الموسوم بـ **المصطلح الصوفي بين الدلالة المعجمية و الدلالة العرفانية**، بإشراف الأستاذ الدكتور محمد عباس، و عالجت في تلك المذكرة إشكالية انزياح المصطلح الصوفي و تباين دلالته بين المرجعيات الصوفية، و توصَّلْتُ إلى أن طبيعة الاختلاف في دلالة المصطلح الصوفي ليس مردُّها إلى اختلاف أمكنة الصوفية و أزمنتهم، كما هو حال بقية ألفاظ اللغة المعيارية التي يطرأ عليها تغيير بتغيُّر البيئات و الأزمان، فتتوسَّع أو تضيق دلالتها، وفقاً لقوانين و سنَنِ التغيُّر الدلالي، فالأمر يختلف في ألفاظ الصوفية التي لا تحتكم إلى هذه القوانين، بل الأمر يرجع الأمر إلى الذوق الصوفي الذي يمتاح الصوفي منه لغته من مفردات و مفاهيم و تصوُّرات لا عهد للفكر اللغوي العربي بها.

و انطلاقاً من هذه النتيجة حاولت أن أتوسَّع في لغة التصوُّف متوقِّفاً عند مستويات اللغة، حروفها و أصواتها و نحوها و معجمها، في الشق الأول من هذه الدراسة، أما الشق الثاني منها فكان حول الجانب الإبداعي النثري و الشعري، محاولاً رصد التخريجات الدلالية العرفانية التي طرحها الصوفية بشأن اللغة و التي خالفت كل التخريجات التي راجت في الثقافة العربية القديمة و الحديثة، و من أجل هذا اخترت العنوان: **أثر الذوق الصوفي في الثراء اللغوي والأدبي.**

لقد أغنى الذوق الصوفي اللغة بكمٍّ وافرٍ من المفاهيم و التعريفات و التَّصورات" الأنطولوجية "، و الأشعار الغزيرة التي شكَّلت تطويعاً للذائقة، فصارت تنتج لغة مفارقة للنظم و الأعراف التي درجت عليها اللغة المعيارية، فقد ارتكزت التجربة الصوفية في بناء منظومتها المعرفية على لغة متميزة تختلف اختلافا جذريا عن اللغة الفلسفية العقلانية، إذ فجَّر الصوفي القوالب اللغوية المعتادة في الثقافة العربية وأسَّس خطاباً مختلفاً كل الاختلاف عن الخطابات الفلسفية و الفقهية و الأدبية، و لهذا هُمِّش تهميشاً على كل الأصعدة، فصار الصوفي ذلك الشخص المارق الخارج عن الدين، و صارت التُّهَمُ تتوالى، و الفَتَاوى تُسْتَصْدَرُ بحق كل من اتَّصف بصفات الصوفية أو تسمى بهذه التسمية، و بخاصة بعد المحنة التي وقعت لأبي منصور الحلاج، و من ثمَّ راجع الفكر الصوفي استراتيجيته بشأن البوح بالأسرار، فلجأ إلى التلغيز و التشفير و الكتم، لتعرف اللغة الانغلاق و محدودية التأليف.

إن اللغة الصوفية تؤسِّس لنمط جديد من القول، فيه تتحرر اللغة من قبضة التفرُّد إلى فضاء التعدُّد، وتنأى عن الاستعمال الشائع المتداول لأساليب القول التي حدَّدت مساره الذائقة التي ألفت الاتِّباع و الاقتداء بما تمليه اللغة المعيارية المؤسسة على نظام العقل القائم على برهانه واستدلالاته، بخلاف اللغة الصوفية المبنية على الذوق المتفرِّد القائم على عرفان القلب و وارداته، ذلك أن اللغة قاصرة على التعبير عن المعاني الذوقية التي يتعاطاها الصوفية في أحوال وجدهم وشطحاتهم و نشواتهم، و ليس لهم إلا لغة الرمز و الإشارة يومئون بها إيماءً إلى تلك اللطائف التي لا يدركها على حقيقتها إلا من ذاق مذاق القوم و جرَّب أحوالهم.

لقد شكَّل عجز اللغة هاجساً معرفياً و إشكالاً بالغ التعقيد للصوفية حين أدركوا أن أذواقهم فوق طور اللغة و لا طاقة لها بمقاربة لطائفهم و مواجيدهم، ولهذا أفرغوها من حمولتها الدلالية التي تراكمت عبر الاستخدام الروتيني لممكناتها، وشحنوها بما أملتْه أذواقهم من معارف ربانية، و أسرار نورانية، انثالت على قلوبهم بعد رحلة الصفاء و التطهُّر.

تأتي هذه المحاولة المتواضعة سعياً إلى ردّ الاعتبار إلى تراث صوفي مطمور سيَّجَتْه ذهنية الذائقة القائمة على قبول ما صِيغَ على المنوال و المعيار و القالب و المثال، و رفض ما خالف السائد المعتاد، واضعة حدًّا للتمايز والتنويع فارضة منطق التجانس، و قد أعلت هذه النظرة من شأن المعيار فصار هو الأصل و الحاكم و الشاهد، والمرجع والنموذج.

إن محاولة الاقتراب من الأشكال التعبيرية التي صاغتْها الذائقة الصوفية لا تستقيم إلا باكتشاف المنابع التي صدرت عنها، و التعرُّف إلى خصائص التجربة الصوفية التي تقوم على نظام معرفي يسترفد طاقته من عالم غيبي، موجَّهٍ بواردات قلبية و إلهامات ربانية، لا دخل لرقابة العقل فيما يُمْلى و يُتلقَّى، و قد حسم الصوفية أمر الفهم و القراءة منذ الوهلة الأولى، فقد طلبوا من متلقِّيهم بأن يكونوا أصحاب قلوب لا أصحاب عقول.

و على هذا كان من الضروري الوقوف عند الفروق الجوهرية بين ما يدركه العقل و ما يعطيه القلب من علوم و معارف وتصوُّرات، ومن هذا المنطلق يمكن التفريق بين النظم المعرفية و خصائصها ومميّزاتها لنقف عند ما تنتجه هذه النظم من خطابات، فلا يصحُّ أن يكون خطاب ذو مرجعية مخالفة للنظم المتوارثة حُجَّة على خطاب آخر بخلفية مغايرة ويحاكم في ضوئها دون مراعاة خصوصية المنابع الفكرية التي صدر عنها، وهذا ما وقع للخطاب الصوفي، إذ حوكم بعد تفسيره بخلفية عقلية بعيدة

عن المنابع التي صدرت عنها تلك الأقوال ، و هو ما جعل منه خطاباً ممقوتاً في التراث العربي، و ظل يسير على الهامش، وقد حسم ابن عربي القضية من أوَّلها حين أقرَّ بعدم تفسير ما يأتي من القلب بالمنهج العقلي، فمن فسّر القلب بالعقل فلا معرفة له بالحقائق (المتغيرة) فإن العقل تقييد من العقال كما في لسان العرب.

لقد وقف الكثير من الباحثين في الخطاب الصوفي محاولين قراءته و محاورة النصوص الصوفية في ضوء مناهج البحث الحديثة، و لعل ما قدَّمه الباحث منصف عبد الحق في كتابه : **"الكتابة و التجربة الصوفية "** كفيل بأن يميط اللثام عن الكثير من أسئلة المعنى في الخطاب الصوفي، يضاف إلى هذا المجهود البحث الذي قدَّمتْه الباحثة سعاد الحكيم في كتبها و لاسيما الكُتَيِّب المميز :**" ابن عربي و مولد لغة جديدة",** الذي وقفت فيه على المنابع التي تشكَّت منها لغة ابن عربي، كما كان لبحث الدكتور محمد بن بريكة الموسوم بـ **"التصوف الإسلامي من الرمز إلى العرفان"** ثماره المعرفية في الإجابة عن إشكالية المنهج الصوفي و خصوصية التجربة الصوفية، و كل هذه الجهود و غيرها كفيلة بأن تقدم قراءات واعية للخطاب الصوفي إذا استغلت أطروحاتها بشكل موضوعي.

أما الإشكال الذي دارت حوله هذه الدراسة المتواضعة هو: ما هي الأسس المنهجية التي بنى عليها الصوفية لغتهم الخاصة للتعبير عن مواجيدهم و لطائفهم؟ و ما طبيعة هذا الغموض الذي يكتنف الخطاب الصوفي؟ و بأي منهج نقرأ هذا الخطاب ؟

و من أجل الإجابة عن الإشكالية قدَّمْت خطة البحث في هذا الشكل: قسمت الرسالة إلى مدخل و خمسة فصول يحاول كل فصل الإجابة عن انشغال، فكان المدخل الموسوم بـ **"الذوق الصوفي بين التَّصوُّر المعياري و العرفان الصوفي** يحاول أن يقارب مفهوم الذوق انطلاقاً من مختلف المرجعيَّات المعجمية و النقدية و الصوفية ليتسنى لي الوقوف على تصوُّرات كل فريق بشأن الذوق و مفهومه، فكانت دلالته في مختلف المعاجم التي رجعت إليها تدور حول ما تعلَّق بحاسة اللسان، كذوق الأطعمة و التلذذ بمذاقها، أما مفهومه في التراث النقدي و البلاغي فقد ارتبط بالأحكام النقدية التي كان يصدرها النقاد على الأعمال الأدبية، إذ رأوا فيه المعيار الدقيق للتفرقة بن رديء الكلام و جميله، فقد استرسل النقاد في تحديد معنى التَّذوُّق و حاولوا أن يؤطروا لأصوله و ضوابطه، لأنه في معناه المطلق يحمل عمومية في الطرح يُضاف إلى ذلك أنه متفاوت في أحكامه بين ناقد و آخر، فتعدَّدت الآراء والأقوال التي تنظِّم و تؤطِّر الملكة النقدية، فتلك المعايير العامة و الذائقة

الهائمة غير المنضبطة عرضة للتغيُّر و التبدُّل حسب الأهواء و حسب تغيُّر الزمان و المكان، و لقد خلُص النقاد إلى أن أهمية تحديد الذوق سبيل إلى إرساء دعائم النقد الأدبي، و قرَّروا أن الاكتفاء بالشعور الذوقي العام إثر ملكة الذوق المدرَّبة، لا يقدم شيئاً، لأنه غير منضبط و لا مؤطر، فاجتهدوا لتقديم الأصول و الضوابط وجعلوها قوانين يحتكمون إليها في إبداء الملاحظات، و تعليل مواطن الجمال و القبح في الأعمال الأدبية.

أما علماء التصوف فقد وسَّعوا من مفهومه و مططوا دلالته انطلاقاً من نظامهم المعرفي القائم على الذوق، و في ظل التنوُّع في التجارب الصوفية تشكَّلت تصورات الصوفية حول دلالة الذوق و مراتبه، و كل صوفي يقدم مفهومه للذوق وفق تجربته الروحية، ذلك أن الذوق تجربة خاصة بذوق الذائق التي لا تحدُّ بالتعريف، ومع الاختلاف في مفهوم الذوق إلا أن الرؤى الصوفية تتفق على كون" الذوق عبارة عن: علوم إلهية تُدرك إدراكا قلبيا عن طريق الذوق والكشف، لا تعلّما أو نقلا من كتاب أو سماعاً من أحد، و قد ربط الصوفية مصطلح الذوق بمصطلحين نقلوهما من لغة المحسوسات يأتيان بعده على الترتيب هما الشرب و الَّري، غير أن مرتبة الذوق دون من مرتبتي: الشرب والرَّي،

وشبَّه الصوفية الذوق باللسان كالذوق بالقلب، فكما أن كيفية ذوق اللسان للعسل ليست أمرا آخر وراء كيفية حلاوة العسل ذاتها، كذلك القلوب الذائقة للعلوم الإلهية ليست لها حالة أو كيفية أخرى غير هذه العلوم المذوقة وحصولها بأنفسها فى قلوب العارفين، والفرق بين إدراك علماء الرسوم وذوق المتألهين هو فرق ما بين العلم بطعم العسل وذوق العسل نفسه، ففي الذوق يتحد العلم بالمعلوم، وشرط الذوق على هذا النحو تطهير النفس، والفناء عن جميع حظوظهما، وإزاحة كل الوسائط بين المدِرك وما يدركه، فالمعرفة التي تصدر عن الأذواق لا تدرك معانيها إلا لمن كانت له دراية و معرفة بخصوصية الأذواق الصوفية، ذلك أن الوسيط الذي يمكن من فك شفرات الخطاب الصوفي يكمن في القاسم المشترك بين أهل الأذواق.

إن ثمار الذوق في الفكر الصوفي هي الوصول إلى المعرفة اليقينية اللَّدُنِّية التي يسعى إليها الصوفية لتكميل أنفسهم.

أما الفصل الأول الموسوم بـ **المعرفة الصوفية: من عجز المدارك الحسية إلى حقيقة الإدراكات الخيالية** فقد كان يحاول –في المبحث الأول -الوقوف على الفروق الجوهرية بين ما يعطيه العقل من معارف و أدلَّة و ما يمليه القلب من لطائف و مواهب، ولهذا نشأ الخلاف بين من تزعَّم

التيارات الفكرية في الثقافة العربية القائمة على نظام العقل و بين الصوفية الذين بنوا مرتكزاتهم المعرفية على واردات القلب و إملاءاته، ثم توقَّفْت في المبحث الثاني من هذا الفصل عند الخيال الصوفي الذي أمدَّ الصوفية بمعارف و إدراكات لم يتوصَّل إليها العقل بآلياته المحدودة، إذ يكتسي قيمة من وضعية العقل لدى الصوفية، فالعقل في نظرهم عاجز، و العاجز لا يدلُّ إلا على عاجز مثله، و من هنا استبعدته في المعرفة المنشودة، و أولت أهمية مخصوصة للخيال في معرفة الوجود و المطلق، فهو يمثل ركنا أساسيا في المنهج الصوفي، فقد أعلى المتصوّفة من دوره في رفد تجاربهم الذوقية الوجدانية، و التسامي بها للإفلات من كثافة الحسي، والتحرّر من صرامة العقلي، به يتخطى الإنسان حدوده و به يمزج ما لا يمتزج، و به يصور ما لا يُتَصور، و به يعاين ما يتأبى عن التجسيد، فلم يحظ الخيال قبل ابن عربي بهذه الحظوة التي نالها على يديه، فهو يقارب المدارس المعاصرة في تصورها للخيال، حيث منح الخيال قوة إيجابية فاعلة، بعدما كان يتسم بالسلبية، حيث قرنه الفلاسفة المسلمون بأحط أنواع الإدراك، وختمت الفصل بإشكالية هوية الخطابات الصوفية العرفانية باعتبار مصدرها الإلهامي، فهي لا تَستند إلى المعقول و لا إلى المنقول، تستمدُّ لغتها من إمداد الواردات التي تنثال على قلب الصوفي لحظة انعتاقه من سجن الجسد و تحليقه في فضاء الأنوار.

و انتقلت في الفصل الثاني المعنون بـ: **"التصوُّر اللغوي في الفكر الصوفي "** وتوقفت فيه عند الدلالة العرفانية للحروف العربية، إذ يعتبر الصوفية الحروف أمة من الأمم مكلفون مخاطبون و يعتقدون أن العلاقة التي تحكم المعاني هي علاقة نكاح معنوي (ضم، تماذج، تآلف...) ولن يكون هذا النكاح ممكنا لولا وجود علاقة حب وعشق بين المعاني كالتي توجد بين الأرواح والنفوس، لكن المعاني لا تقبل الضم والتمازج إلا إذا أُودعت في الحروف التي هي أجسام لها أو أشكالها الوجودية، بهذا المعنى تصبح العلاقة العشقية -الجنسية- استعارة لعلاقة الدلالة بين الحرف والمعنى ، الجسد دال على الروح، والحرف دال على المعنى، ويصبح الفعل الجنسي استعارة لفعل الكتابة.

إن الصوفي لا ينظر إلى العلاقة بين المعاني والحروف كعلاقة تعبيرية كما تتصورها الكتابة المعيارية النمطية، إنها علاقة وجودية، فكما أنه يوجد تمازج ونكاح طبيعي بين الأجساد، يوجد كذلك تمازج ونكاح بين المعاني وتمازج ونكاح بين الحروف، و كما أن الأرواح لا تتمازج فيما بينها حتى تودع في الأجساد الطبيعية ،كذلك المعاني لا تتمازج حتى تودع داخل عالم الحروف، منطق التمازج والنكاح

الذي تخضع له الأجسام والكائنات الطبيعية هو الذي يحكم عالم الكتابة بمعانيه وحروفه في العرفان الصوفي.

أما الفصل الثالث الموسوم بـ **المصطلح الصوفي بين التشظيات الدلالية و قصور المعجم** فقد بحثت فيه عن المنابع الفكرية و الأصول النظرية للمصطلحات الصوفية، وتوقفت عند إشكالية تباين دلالة المصطلح الصوفي من متصوف إلى آخر.

لقد أنتجت الكتابة المعجمية الصوفية مفاهيم وتعاريف لا تعد ولا تحصى عجزت المعاجم الصوفية المتخصصة في جمعها وتبويبها، وهذه المفاهيم والشروحات والتعريفات إنما استند فيها الصوفية على تجاربهم الروحية ومعرفتهم الذوقية، فمع كل مقام من هذه المعرفة يتم استنبات حقل دلالي جديد للكلمة، فهي لا تستقر على دلالة واحدة، بل تتعدد مدلولاتها بتجديد التجربة الصوفية وبتغير حال الصوفي وترقية في عالم المعرفة الصوفية التي لا تحد بالحد،

إن الصوفية يعوّلون في صياغة التعريف أو المفهوم أو الشرح على الرؤى والخيال والتجربة، ويتوسلون في بناء هذا النمط من الكتابة بأبيات شعرية تتصدر هذا النمط أو تتخلله، على نحو يهب الشعر شرعية إنتاج دلالة الكلمة، لا بوصفه استشهادا كما نلفي ذلك في المعاجم اللغوية، وإنما بوصفه شعورا ينتج الدلالة من داخل التجربة.

و ما يُلاحظ في المعاجم الصوفية ظاهرة تعدد المدلولات للمصطلح الواحد، و هو ما لا يحدث في مصطلحات العلوم أو الفنون الأخرى إلا في حالات قليلة، وتُعدُّ حينذاك من عيوب المصطلح العلمي: إذ المفترض في أي علم من العلوم أن يكون لكل مصطلح مدلول واحد، أو بعبارة أخرى أن يستخدم في الدلالة على حقيقة واحدة متعارف عليها بين العلماء؛ فأما إذا وُضع المصطلح للدلالة على حقيقتين مختلفتين فإن ذلك يُعدُّ اشتراكًا لفظيا قد يجلب اللبس في كثير من الأحيان، أما أساليب الاصطلاح ، فقد اتبع الصوفية في وضع المصطلحات طرق التماثل و التقابل و التدرُّج، كما في الكتابة المعجمية، أما الألفاظ المشكلة للمنظومة الاصطلاحية فهي منزاحة من التراث العربي من مختلف العلوم المعروفة قبل ظهور التأليف المعجمي لدى الصوفية، و معظم الاصطلاحات الصوفية ذات مصدر قرآني و البعض الآخر من الأحاديث النبوية الشريفة، وعلوم اللغة، و الفقه، و علم الكلام، والفلسفة وحتى العلوم الكيميائية.

و انتقلت في الفصل الرابع إلى الوقوف على الفكرة الخاصة بـ: **الشطح الصوفي بين انفتاح الرؤيا و انسداد اللغة**، ناقشت فيه إشكالية التعبير في تجربة الفناء باللغة المعيارية، حين تضمحلُّ ذات الصوفي و تتلاشى لحظة الكشف الانخطاف و غياب رقابة العقل، و هو ما زاد من هجر و استهجان هذا النمط من القول، و هو أكبر إشكال واجه الفكر الصوفي، وقمت في هذا المبحث بتقديم بعض النماذج من لغة الشطح الصوفي و حاولت تقريب دلالتها بقراءة تأويلية من قبل بعض الصوفية و بعض الباحثين. و انتقلت في الفصل الخامس و الأخير الذي وسمته بـــ **الكثافة الإيحائية للرموز الصوفية** حيث عالجت فيه الدواعي المعرفية لتوظيف الصوفية للرموز، إذ يمثل الرمز في الفكر الصوفي متنفَّساً يلجأ إليه الصوفية إذا قصرت العبارة على الإيفاء بالدلالة, و تعسرت الإحاطة بها, فلا غنى للصوفي عن لغة الرمز، لأنّ التجليات التي تنكشف في ذات الصوفي، هي مما لا يمكن للغة الاعتيادية الإخبار عنها بطريق الحقيقة، كما أن التجربة الصوفية هي ذاتها تجربة مجازية لا توصف إلا وصفاً مجازياً عن طريق الإشارة إليها بالرموز، ومع عجز اللغة المعيارية عن الوفاء بشروط التواصل، حاول الصوفية أن يتواصلوا مع متلقيهم بأشكال تعبيرية منسوجة على مناويل سابقة ممن ترسب في الذاكرة الجماعية لجمهور المتلقين، و استلهموا ما خلَّفته الشعرية العربية من أساليب التعبير، و شحنوا هذه النتاجات الشعرية برموز يقاربون من خلالها معانيهم الروحية الذوقية، و هذا ما حرَّر الرمز من قبضة التفرُّد إلى فضاء التعدُّد.

أما المنهج الذي رأيت أنه يلائم هذا البحث فهو المنهج الوصفي، و استعنت في بعض الفترات بـــ المنهج التاريخي حينما وقفت عند المنابع الفكرية لمنظومة المصطلحات الصوفية إذ كانت دلالتها في المعجم اللغوي و الفلسفي و الفقهي تدل على دلالة بعينها و لما انتقلت إلى حقل التصوف أفرغت من دلالتها الأصلية و شحنت بدلالة صوفية جديدة.

كما استعنت بالكثير من الكتب الصوفية المصدرية و البحوث الأكاديمية المتخصصة في الخطاب الصوفي و لم أجد عناء في الحصول عليها كالرسالة القشيرية لأبي القاسم القشيري، و التعرُّف لمذهب أهل التصوف لأبي بكر الكلاباذي، و اللمع في تاريخ التصوف لأبي نصر السراج الطوسي، و عوارف المعارف للسهروردي، و الفتوحات المكية لمحي الدين بن عربي، أما الكتب الحديثة فقد ركَّزت على كتاب أبعاد التجربة الصوفية لصاحبه منصف عبد الحق، و كتاب الفكر الصوفي في إفريقية للباحث محمد الكحلاوي ، و كتاب التصوف الإسلامي من

الرمز إلى العرفان للباحث محمد بن بريكة، أما الرسائل الجامعية فقد استفدت بشكل كبير من رسالة الدكتوراه لأستاذي الفاضل أحمد بوزيان التي وجدت فيها وفرة في المادة العلمية ووجهتني بشكل مباشر إلى مكتبة البحث.

أما صعوبات البحث فلم تكن في قلة المصادر و المراجع بل كانت في كيفية التعامل مع المادة المعرفية التي شحنت بها هذه الكتابات و بخاصة ما تعلَّق منها بالكتابة العرفانية التي ينغلق فيها المعنى بإحكام.

أما الخاتمة فقد أودعت فيها ما توصّلت إليه من نتائج و التي أوجزها في الآتي:

أولاً- قدَّم لنا التراث العربي غير الصوفي, تصوراً نمطياً عن الذوق و ارتبط بالمعايير النقدية و لم يعامل على أنه المنتج للمعارف و العلوم في حين قدَّم لنا التراث الصوفي تصورات عميقة و مفاهيم غزيرة عن مفهوم الذوق و اعتبر العلم الذي به يتم الكشف عن المعارف و بذلك أولوه المكانة العالية و قد قيل علمنا هذالا علم أذواق و ليس علم أوراق.

ثانيًا- إن الغموض الذي شكل بنية الخطاب الصوفي لم يكن مجرّدا من بواعثه المعرفية، لأن المعرفة الصوفية مفارقة للمعرفة العقلية من حيث أن الأولى تعتمد على عِرفان القلب، و تتميّز بعدم الثبات، إذ تنثال على قلب بالصوفي من غير تراصف قبلي و لا تناسق، لأنها تنبع من القلب المتقلّب، بخلاف المعرفة العقلية التي تعرف الثبات و الاستقرار، فتأتي اللغة منسجمة بمقدّمات منطقية و علاقات بين ألفاظها و هذا ما يفتقده الخطاب الصوفيّ.

ثالثاً- إن تسليط أدوات العقل الصارمة على موضوع أساسه الذوق سيأتي بنتائج معكوسة، لأن المفارقة بين الخطابين الصوفي و غيره لا تستند إلى منهج واحد و لا تشترك في قاعدة موحّدة. لذلك استبعد الصوفية العقل من منظومتهم الفكرية لما وجدوا فيه قصوراً عن إدراك علومهم الذوقية و اعتبروه عائقاً أمام معرفتهم الكشفية التي لا يستطيع العقل التعاطي معها.

رابعاً- شكل الخيال في الفكر الصوفي ركناً ركيناً في المعرفة الصوفية بل اعتبر أساس بناء هذه المعرفة و قد خصص له الصوفية مباحث ضخمة في مدوناتهم على عكس التراث العربي الذي اعتبره مرتبطاً بالكذب و ليس منشئاً للثراء و الخصوبة في التصوير الفني.

خامساً- إن ما أنتجه الخيال من أفكار و رؤى و تصورات أنطولوجية أوقع الخطاب الصوفي في مأزق إشكالية الهوية، إذ كثيراً ما كان يصرِّح الصوفية على أن كتاباتهم و نصوصهم هي إلهامات ربانية و ليست علوماً عقلية أنتجتها العقلية الصوفية و إنما هي تنزلات إلهية و عطايا ربانية أمدها الخيال الخصب الصوفي للقلوب التي تعلقت بعالم الغيب، و من ثم أوقع الخطاب الصوفي أمام صدمة المصادرة و التسفيه و التشنيع من قبل علماء الظاهر و جمهور كبير من المتلقين العاديين .

سادساً- ارتبط مفهوم الصوفية الكتابة بمفهوم العلاقة بين الجنسين و اعتبروا أن العلاقة التي تربط بين الحرف و الحرف و بين المفردة و المفردة مبنية على علاقة الحب والتمازج و الضم.

ومن ذلك فقد حظي الحرف في التراث الصوفي بحيِّز كبير من الاهتمام على العكس مما حظي به في التراث اللغوي من اعتباره مجرد وحدة صوتية غير دالة، على حين ربطه الصوفية بالوجود و اعتبروا الحروف أمماً من الأمم، مكلفون مخاطبون.

سابعاً- ترك الصوفية تراثاً ضخماً من الألفاظ و انصهرت في منظومتهم الاصطلاحية ألفاظ كثيرة انزاحت إلى منظومتهم الفكرية من التراث الذي سبق التصوف كاللغة و الفقه و الفلسفة ة غيرها من العلوم، و تخلَّت هذه الألفاظ عن دلالتها القديمة و شحنت بدلالة صوفية عرفانية، و عرفت انزياحات أخرى على مستوى المعجم، إذ لا يتَّفق صوفي و آخر على دلالة واحدة للمصطلح الصوفي و هو ما شكَّل عائقاً أمام المتلقي الذي لم يجد ما يقرِّبه من الدلالة الاصطلاحية للمفدردات الصوفية.

ثامناً- إن تباين و اختلاف دلالات المصطلحات الصوفية ليس مردّه إلى اختلاف البيئة أو الزمن كما هو حال الاصطلاحات في اللغة المعيارية، بل تعود إلى اختلاف المعرفة الصوفية التي لا تُحد بالحد، فهي إلى لانهاية، و كل صوفيٍّ له قدرٌ منها يختلف باختلاف مقامه وحاله.

تاسعاً- إن عدم تصحيح و ترجيح دلالة مصطلح على دلالة أخرى يُدلِّل على أنها صحيحة كلّها، و إنما الاختلاف في قدر المعرفة و لأدلّ على ذلك خُلوُّ كتب التصوّف من النقاش و الجدال و المناظرات، إذ أن الحالة هذه تقتضي حضور العقل للتمييز بين ما هو صحيح و ما هو خطأ. و الحال في الخطاب الصوفي غير ذلك، لأن العقل منبع الخلاف و الجدال غائب عن اللغة الصوفيّة، فالصوفيّ

لا يُنشئ جملا نظرية و لا عبارات منطقية تستدعي الخطأ و الصواب، بل تصدر لغته من منبع القلب الذي تحصّل على هذه المعرفة، فهي عبارات صحيحة من وُجهة نظر كل الصوفيّة.

عاشراً- إن لغة الشطح لا يمكن قراءتها إلا بإحالتها على نظامها الذي صدرت منه، فهي لغة ضدّ اللغة، تعبّر عن حال توتّر الصوفيّ لحظة فنائه و سُكره و غيابه عن وعيه، فتخرج الكلمات على غير المعتاد، و لذلك كان الأولى أن تقرأ وفق الشروط التي أنتجتها الأذواق الصوفية.

أحد عشر- وظَّف الصوفية الرمز في خطاباتهم الشعرية و النثرية و خرجوا به من دائرة الرؤية الضيقة إلى رحاب فضاءات الذوق ،و بالتالي أنتجوا تراثاً غزيراً مشفَّراً يحيل إلى ما لا نهاية التأويل و القراءة، فهو يعتبر مادة خصبة للمقاربة الإبداعية.

و في ختام هذه الكلمات أتقدم بشكري الجزيل و عرفاني لأستاذي الفاضل الذي شرَّفني بإشرافه على هذا العمل المتواضع من الماجستير إلى الدكتوراه الأستاذ الدكتور محمد عباس الذي عاملني معاملة الأب لابنه و أفادني بالكثير من النصائح و التوجيهات المنهجية و العلمية التي لولاها لما استقام هذا العمل البسيط على هذا الشكل، كما أتقدم باعترافي بالجميل لأخي و أستاذي الدكتور أحمد بوزيان الذي زوَّدني بمكتبة البحث كاملة، و لم يبخل علي بتوجيهاته و إرشاداته العلمية المتخصصة، فله مني أسمى آيات التقدير و الامتنان، كما لا يفوتني أن أتقدم إلى كل من كان لي عوناً في مشوار البحث من الإخوة و الأصدقاء ، و عائلتي الصغيرة و الكبيرة.

Introduction:

In the name of God the Merciful, prayer and peace be upon His Messengers Muhammad illiterate Prophet and his family and companions either:

It goes back my relationship research in speech mystic time busy searching the project master follow supervising professor a. Dr. Mohammed Abbas, and was problematic topic then revolves around the term mystic and contrast significance of Sophie to last and reached the result I calculate important that this difference and contrast in significance The term Sufi caused taste that Istrphi him mystic sentence words and poems, and does not create a camel logical and not statements mentality, but Imitah language subcontractor comes to language paradox standards prevailing in the Arab tongue, and this is the result Vtguet Front Search fertile material off of them This study modest, was the title: the impact of Sufi taste in rich linguistic and literary.

We have based the mystical experience in building its knowledge on the language distinct radically different from the philosophical language of rationality and language jurisprudential direct, has adopted the mystic to blow molds linguistic usual in Arab culture and the establishment of speech swim on frameworks linguistic jammed through use usual excessive enablers and Language This is what led to the exhaustion of this stock and reducing linguistic vitality that interact with critical thought and creativity.

Establish language Sufism to a new style of say, the liberated language from the grip of exclusivity to space diversity, and move away from the common use rolling methods say that identified derailed taste institution followers and follow the dictates of the language standard based on the dictates of reason and logic, and this perception out Sufi Language of Kinnontha and proved, through reformulation of new concepts for language all Mtsoeadtha start from the point and the character and the word single [term] and the end of the fabric linguistic form of poems mystical died standard and template and vein, and established for the difference, which is counting on a paradox system knowledge mystic based on Irfan heart and imports, other than the mind based on his proof and evidence, that this language is limited to express meanings taste abused by Sufism in conditions and their grandfather and Htahathm and Nchoathm, and they do not have only the language of symbol and signal Yumion by reference to those subtleties that not understood for what they are until savor the taste of folk and try their condition, as though this pattern of saying really mean freedom from domination authority monolingual and thought, and fly in space fantasy welcome from which knowledge of Sufism.

The language that sought mystic to reproduce afford prescriptions language standard itself and increase the qualities his spiritual, so you can approach to a wide and Mwagedh, and enter the field of gratitude that his income mystic, was treated Sufi with language including dictated their experiences spiritual seemed to them there is a relationship between language and presence, but felt that the presence but it is in the original words of God, as every existing grew up and be by the command "Be".

Seeking our attempt modest to rehabilitate heritage Matmour Sajtah mental taste menu to accept what formats the vein and standard and template and example, and reject what bucking the prevailing usual, bearing an end to the differentiation and diversification imposing logic homogeneity, and giving rise to this view would criterion became is the original ruling and the witness, and the reference model.

A reading of forms of expression that produced taste Sufism is not correct but the discovery of Headwaters issued by these forms of expression and without this you can not Acetknah hidden meanings that disappear behind the phrase, Ambiguity, which was printed discourse mystic due to subjective factors internal resulting from the desire of Sufism in Lester knowledge fear them to spread this knowledge one who is not from her family, and fear of scientists apparent, and in particular with the ordeal that occurred to Hallaj, and added

to all this other factors can be summarized under the name of "accumulations ontological" which printed Sufi thought and that reading from outside sources issued by .

We have to stop a lot of researchers in Sufi discourse, trying to read and Conversation Sufi texts in the light of modern research methods, and perhaps his researcher Moncef Abdul Haq in his book: Writing and mystical experience that reveals the sponsor for a lot of questions of meaning in Sufi discourse, is added to the This effort Search provided by researcher Suad al-Hakim in by and especially booklet Featured: Ibn Arabi and generator new language, which stood where the sources from which it Ckt including language Ibn Arabi, and all these efforts and others are bound to provide readings and conscious of the speech mystic if exploited objectively.

And come our simple language of mysticism within Find Headwaters formed language Sufi and formed them this Privacy expressive and exclusivity and excellence, was problematic Can read the letter mystic diverse forms of expression which, poetry and prose and a glossary according to the data that we have inherited from ancestors (guided reading), or there are other possibilities to read this speech? And what are the methodological foundations on which the Sufi their own language to express Mwagedhm and Taúvhm? And what the nature of this uncertainty about the Sufi discourse?

In order to answer the problem has submitted a plan of research in this format: the message is divided into the entrance and five chapters each chapter attempts to answer the concern, was the entry marked "mystic taste between the normative perception and gratitude mystic tries to approach the concept of the taste of the various intellectual references lexical cash and Sufism that I can stand on the perceptions of each team on the taste and significance. The first chapter is marked by knowledge Sufism: the inability of perceptions to the fact perceptions fantasy was approaching the nature of knowledge Sufi Foundation on imports of heart unlike knowledge systems other circulating Mcoladtha in Arab-Islamic culture, and stood in the second section of it on fantasy mystic who long woolen knowledge and perceptions did not reach the limited pallet mind, and is something which make Islamic culture underestimate the contrary view would Sufi him.

And moved in the second quarter to study: linguistic perception in Sufi thought and attempted to stand when the concept of writing in Sufi thought, and touched in the second section of this chapter to Study the character of gratitude mystic Sufi and linking between him and existence, and I do not agree with length when signals and readings astronomical letters because research topic in the language of mysticism and not in the affairs astronomical competent fortune and jinn and incantations, and it stood on Reflections Sufi letters and disperse them among the characters life and characters Supreme, and their readings mystical forms of characters.

The third chapter is marked with the term Sufi between fragmentations semantic and palaces lexicon has which I explored the sources of intellectual and assets theoretical terms Sufi, and stopped at the problematic variation denote the term Sufi mystic to another, and moved in the fourth quarter to stand on the idea Alkhasahib: ecstasy mystic between vision and openness clogged language, discussed the language of the mystical moment conditions detection Alankhtaf and absence of mind control, and made some models of Sufi language ecstasy and tried to bring meaning to read by some interpretive Sufism and some researchers. And moved in Chapter V and the recent toxicity density suggestive symbols Sufi where addressed the reasons cognitive to employ mystical symbols and stood at the uniqueness of each Sophie Bmagamh symbolic and vision self-symbol is not involved in the perception with Sufism and this is what free code from the grip of exclusivity to space pluralism. The research concluded conclusion deposited findings.

The approach that I've seen that fits this research is descriptive approach, and you seek help in some periods b historical approach when I stood at the sources of intellectual system

terminology Sufism as the significance of language dictionary and philosophical and doctrinal indicate significant specific and what moved to a field mysticism emptied from original meaning and shipped new mystical terms.

As you seek help a lot of books mystical source and academic research specialized in speech mystic and I did not find trouble getting them Kalrsalh Alqhirip Abu Qasim Qushayri, and recognition of the doctrine of the Sufis to Abu Bakr Alklabave, and shine in the history of mysticism to Abu Nasr Sarraj Tusi, and Awarv knowledge of Suhrawardi , and conquests Almkahmaha Din Ibn Arabi, but recent books have focused on the book dimensions mystical experience for the owner fair Abdul Haq, and book Sufi thought in African researcher Mohammed Kahlawi, and a book of Islamic mysticism of the icon to the gratitude of the researcher Mohammed Benbrika, the thesis has I benefited greatly from a doctoral researcher Ahmed Bouziane which was supervised by Prof. Dr. Mohammed Abbas, and found in this letter have increased cognitive thickly and may and Jhtna directly to search library. The difficulties of the research was not the lack of resources and references, but in how to deal with the cognitive material was shipped with these writings and especially those related to writing mystical meaning tightly closes.

At the end of these words convey thanks very much and my gratitude to my teacher Mr. which honored on this work modest Masters to PhD Professor Mohammad Abbas, who treated me treatment father to his son and told me a lot of advice and guidance methodology and scientific that would otherwise what unbend This simple act on This form, as I gratitude to my brother and my teacher, Dr. Ahmed Bouziane, who provided me with library research is complete, and he gave the directives and guidance of specialized scientific, he me deepest appreciation and gratitude, I would also like to extend to all of I had help in career Find friends and brothers, and small and large family.

Conclusion:

At the end of this vigil with scientific products of tastes mystical language contrary to the patterns of speech, I found that the speech mystic needs a lot of research to extract the declared his allegiance Hidden between covers of books mysticism that still looking for readers يحاورون ideas, and Istkhalson significance shabby in system architecture Cognitive Sufi oriented away from the readings from a distance, and that I tried to convict him and تقصيه of intellectual life, and this is what enabled some orientalists attempt proportion of our heritage to them, and considered a tributary of Buddhist and Christian thought and Magi.

The marginalization of discourse mystic and cancellation of blogging big as books classes, not founded on the curriculum objective, but was based on the rejection of all that is not conform to the standards prevailing stereotypes, and that was going to approach a single consideration excludes everything that is not responsive to the criteria receive as enshrined in texts that weave along the lines of one, and this account and others worked hard in this study and findings to summarize in the following:

First - gave us the Arab heritage is mystic, vision typically about taste and associated standards cash and not treated as a product of knowledge and science while gave us heritage Sufi perceptions deep and concepts heavy on the concept of taste and considered the science that it is detected knowledge and so Ol high standing and had been told we learned Hmala aware of the tastes and not a science papers.

Second - The mystery that form the structure of the speech mystic was not devoid of motivation cognitive, because knowledge Sufi paradox of knowledge mental in terms of the first depends on Irfan heart, and is characterized by uncertainty, as Tnthal the heart of non lineup tribal and not consistency, because it Trimmer of the heart, unlike the rational knowledge that defines consistency and stability, harmonious language comes Bmekdmat logical relationships between and this is what was missing Sufi discourse.

Third - shed Mind Tools strict on the issue of the basis of taste would be reversed, because the disparity between the mystic letters and others that are not based on a single approach and do not participate in the uniform rule. So ruled mystical mind of intellectual Mnzawmthm what they found when less understanding about the sciences taste and they saw as an obstacle to their scouting knowledge that the mind can not deal with it.

IV - the form of fiction in Sufi thought a cornerstone Rkina the mystical knowledge but considered the basis of this knowledge and had been allocated to him huge woolen Detectives in their blogs unlike the Arab heritage, which he considered associated with lying and not constitutive of the richness and fertility in artistic photography.

V. - What produced fiction of ideas and visions and perceptions ontological sign discourse mystic in trouble problematic identity, as was often professes Sufism that their writings and their texts are inspirations divine and not sciences mentality produced mental Sufism and it is a discounts divine and gifts divine standing mystic imagination of hearts that relate to the unseen, and then sign the letter mystic front shock confiscated and stultifying and vilification by scientists apparent and a large audience of ordinary recipients.

VI - linked to the concept of Sufi writing to the concept of the relationship between gender and considered that the relationship between character and the character and between the individual and the individual based on the love affair and the merger and annexation. It has received the letter in the Sufi heritage for a wide range of interest contrary to what was in the linguistic heritage of the unit as mere voice is a function, while linked to the Sufi presence and saw characters from the United Nations that, are charged with minor issues. Addressed

VII - left a huge legacy of Sufi words and melted in conventional Mnzawmthm the words many Anzaan to Mnzawmthm intellectual heritage that preceded mysticism such as language and doctrine and philosophy e other sciences, and abandoned these words from ancient significance and shipped in terms Knitwear Arafanah, and I knew shifts other at the level of the lexicon, as it is not consistent Sophie and another one indication of the term Sufi is what form an obstacle to the recipient, who did not find anything to bring him closer to the significance of conventional Sufi Mvdrdat.

VIII - The variation and different connotations terminology Sufism is not due to differences in environment or time as is the case with expressions in the language standard, but due to differences in knowledge Sufi not limit reduction, they are to infinity, and all Sophie has much of which varies according to his place and unchanged.

IX - The lack of correct and weighting denote the term to denote other shows as true as a whole, but rather the difference in the amount of knowledge and to evidenced free books mysticism of debate and controversy and debate, as in this case requires the presence of mind to differentiate between what is true and what is wrong. And as in speech mystic is that, because the mind Sourcing disagreement and debate is absent from the language Sufi, Valsofi does not create a camel theory and not phrases logical call right and wrong, but issued his language of the source of the heart that you get this knowledge, they are expressions of true from the point of mystical view of both.

X. - The language of ecstasy can only be read to refer them to its which issued it, is the language against language, express if tension mystic moment courtyard and ÓőßÜÜÜŃÍÜ and his absence from consciousness, and they come out the words on the unusual, and so was the first to read under the conditions produced Sufi tastes.

Eleven - hired mystical symbol in their poetry and prose speeches and out of the narrow circle of vision to Rehab spaces taste, and thus produced the a thickly encrypted heritage references to endless interpretation and reading, it is considered a fertile material for a creative approach.

العدد السادس 2013

دراسات Dirassat

جامعة ابن خلدون تيارت

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة ابن خلدون

تيارت

مجلة دراسات

كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية



دورية أكاديمية محكمة تصدر عن كلية الآداب و اللغات

مخبر الدراسات النحوية واللغوية

بين التراث والحداثة في الجزائر

رقم الإيداع القانوني: 2011- 5723 ISSN

التصوف الإسلامي بين المرجعية الإسلامية والمؤثرات الأجنبية

أ. عزوز ميلود - جامعة ابن خلدون، تيارت، الجزائر.

ملخص المقال: إن الحديث عن علاقة التصوف الإسلامي بالديانات و الفلسفات الأجنبية سيقودنا إلى مطارحة فكرية غير محسومة النتائج في ظل كثرة الآراء المختلفة المدافعة عن مصادر التصوف الإسلامي النابعة عن عاطفة مدافعة أو متهمة مغالية في نسبة التصوف إلى مصادر أجنبية دخيلة على الثقافة العربية الإسلامية، و قد قام المتصوفة منذ فترة مبكرة بالدفاع عن المصادر الحقيقية التي شكّلت المنظومة العقدية للفكر الصوفي، وبرّر كبار الصوفية نسبة خصومهم التصوف لعقائد دخيلة إلى سوء فهم آرائهم و أقوالهم التي نشأت عن فهم عن الله و عن رسوله صلى الله عليه و سلم و لم تحد عن هذين المنهجين، وسننقل في هذه الأسطر بعض وجهات النظر حول هذه الإشكالية.

مقدمة المقال:

يُشكّل البحث في التصوف الإسلامي إشكالاً معرفياً معقّداً من شتى الجوانب المعرفية سواء ما تعلّقَ بتاريخ نشأته، أم بمصادره والمنابع الفكرية التي شكّلت بنيته المعرفية، أم بعلاقته بنصوص القرآن والحديث النبوي الشريف،... فقد انقسمت وجهات النظر بين بعض المؤرخين والفقهاء و كثير من المستشرقين حول نسبة التصوف وعلاقته بالمصادر والمؤثرات الأجنبية، بحسب خلفيات وعقائد وانتماءات هؤلاء الباحثين، فبعضهم نسب التصوف للروحانية المسيحية ورهبانيتها، والبعض أمعن في الطعن والتجريح للفكر الصوفي، وأرجع التصوف للفلسفة اليونانية أوالهندية أو الفارسية، ومنهم من رأى أنه وليد الثقافات الوافدة على الحضارة العربية والإسلامية أيام الفتوحات الإسلامية، و ذهب فريق آخر إلى اعتبار التصوف نشأ نشأة إسلامية ثم تأثّر بالثقافات و الديانات الدخيلة على الثقافة العربية الإسلامية، وتبيّن للبعض أن التصوف نشأ عن مرجعية إسلامية وتطور مع رقي الروح الإسلامية و التعمُّق في فهم نصوص القرآن والحديث النبوي الشريف، والانقطاع إلى الله بالكلية ولم يتأثر بالثقافات والديانات الأخرى وسنقف عند أهم الآراء الواردة في هذا الشأن بادئين في أول الأمر بأصل اشتقاق لفظ " **التصوف**"، ثمّ نعرّج بشيء من الاختصار على تاريخ النشأة، ونختم وقفتنا بعلاقة التصوُّف الإسلامي بالمؤثرات الأجنبية.

المبحث الأول: في اشتقاق لفظ التصوف:

تباينت الأقوال و اختلفت الآراء حول اشتقاق لفظ التصوف و حقيقة نسبته، و شكّل هذا المبحث إشكالا معرفياً بالغ التعقيد، تجرّدت له الكثير من الكتابات التي حاولت أن تقف عند الأصول اللغوية و التاريخية للفظة " تصوف "، و سنوجز هذه الآراء في النقاط التالية:

1- يرى البعض من الباحثين في تاريخ التصوف أن هذه اللفظة مأخوذة من الصوف، لأنه كان لباس الزهاد والنساك والعباد و لباس الرسل والأنبياء، وهو لباس رجال الدين في المسيحية و اليهودية من الرهبان والأحبار، وأشار الحسن البصري لباس بعض أهل بدر للصوف فقال:" لقد أدركت سبعين بدرياً كان لباسهم الصوف[1]"، ويرى زكي مبارك أن لباس الصوف راجعة إلى التقاليد المسيحية [2].

2- كما يرى فريق آخر من الباحثين أن لفظ صوفي منسوب إلى " صوفة " ودلالة هذه اللفظة رجل زاهد كان في الجاهلية و قيل لأحفاده من بعده " صوفة " أيضاً فنسب الصوفية إليه لمشابهتهم إياه في زهده و انقطاعه إلى الله، و قد نقل الإمام ابن الجوزي نصاً فيه هذا الرأي يقول فيه:" سئل وليد بن القاسم إلى أي شيء ينتسب الصوفي؟ فقال: كان قوم في الجاهلية يقال لهم صوفة انقطعوا إلى الله و قطنوا الكعبة فمن تشبّه بهم فهم الصوفية " [3].

3- وذهب فريق آخر أن الكلمة مأخوذة من لفظة "الصف" "لأنهم في الصف الأول بين يدي الله جل وعز بارتفاع هممهم إليه، و إقبالهم بقلوبهم عليه، ووقوفهم بسرائرهم بين يديه"[4].

4- وقال قوم أن الكلمة منسوبة إلى أهل الصفة الذين كانوا يلازمون صفة مسجد رسول الله صلى الله عليه و سلم، وهم فريق من فقراء المهاجرين والأنصار عرفوا بالتقوى وملازمة المسجد فبنى لهم النبي صلى الله عليه و سلم صفة في مؤخرة مسجده بالمدينة ليقيموا بها فانقطعوا

1- أبو نصر عبد الله أبو سراج الطوسي: اللمع- ضبطه وصححه كامل مصطفى الهنداوي- دار الكتب العلمية- ط:1 -1421 هـ/2001 م-ص:152.

2- زكي مبارك: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق- المكتبة العصرية للطباعة والنشر -صيدا - بيروت- د.ط-د.ت-ص: 65

3- أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي: صفوة الصفوة، تح: محمود فاخوري، دار الوعي، حلب، ط1973،1، ج 3، ص:121.

4- أبو بكر محمد الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف - ضبطه وعلق عليه وخرج آياته وأحاديثه أحمد شمس الدين - دار الكتب العلمية - بيروت- لبنان - ط:1- 1413هـ/1993م: ص: 13.

في صفتهم إلى الله قال الكلاباذي:" إنما سموا صوفية لقرب أوصافهم من أوصاف أهل الصفة الذين كانوا على عهد رسول الله صلى الله عليه و سلم[1]".

5- و نجد رأياً آخر يذهب على أن هذا اللفظ مأخوذ من الصفاء و اشتق اللفظ من الفعل المبني للمجهول من " صافي" فصارت صوفي، قال الكلاباذي:" إنما سميت الصوفية صوفية لصفاء أسرارها ونقاء آثارها "[2] وقد اعترض القشيري على هذه النِّسَب، وتلك التعريفات الناجمة عنها، وقد استند إلى الدليل اللغوي الصِّرف ليستنتج قائلاً:" وليس يشهد لهذا الاسم –صوفي– من حيث العربية قياس، و لا اشتقاق والأظهر فيه أنه كاللقب[3] " وغير بعيد يناقش ما تمَّ إقراره في هذا الشأن فيقول:" وأما قول من قال: إنه من الصوف، و تصوف إذا لبس الصوف، كما يقال، فذلك وجه لكن القوم لم يختصوا بلبس الصوف، و من قال إنهم منسوبون إلى صفة مسجد رسول الله، فالنسبة إلى الصفّة لا تجيء على نحو الصوفي، و من قال: من الصفاء فاشتقاق الصوفي من الصفاء بعيد في مقتضى اللغة.و قول من قال: إنه مشتقٌ من الصفُ فكأنَّهم في الصف الأول بقلوبهم من حيث المحاضرة من الله تعالى، فالمعنى صحيح، و لكن اللغة لا تقتضي هذه النسبة [4]".

6- كما يرى كثير من المستشرقين أن لفظ صوفي مشتق من كلمة " صوفيا " اليونانية ومعناها "الحكمة" و قد زعم هذا الزعم المستشرق ماركس، كما يذهب بعض المستشرقين إلى أن صوفي مأخوذة من " ثيو صوفي " بمعنى الإشراق و ممن زعم هذا الرأي المستشرق نولدكة، وما يمكن قوله عن هذه المزاعم أنها تفتقد إلى الدليل، لأن لا علاقة بين لغة اليونان و اللغة العربية ليكون التأثير و التأثر حاصلا، فهما ليسا من عائلة لغوية واحدة كما أن البعد الجغرافي بين شبه الجزيرة العربية و بلاد اليونان يدعم هذا الرأي.

7- و ثمة رأي آخر يقول أن كلمة صوفي هي مجموع أحرف رمزية تعني " الحكيم الإلهي"[5].

---

[1]- أبو بكر الكلاباذي التعرف لمذهب أهل التصوف ص : 13.

[2]- أبو بكر الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص: 13.

[3]- أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان القشيري: الرسالة القشيرية- وضع حواشيه خليل المنصور- دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان- ط:1- 1418هـ/ 1998م، ص: 126.

[4]- المصدر نفسه:ص: 126

[5]- جبور عبد النور : نظرات في فلسفة العرب، دار الكتب العلمية ، بيروت، لبنان، ط1، 2004 ، ص: 77

8- كما نجد قولاً يجمع بين حروف هذه اللفظة ويجعل لكل حرف دلالة، " صوفي مركب من حروف أربعة : الصاد، والواو، والفاء، و الياء، فالصاد صدقه و صبره و صفاؤه، و الواو وجده و ودُه و وفاؤه، والفاء فقره وفناؤه و فقده، والياء هي ياء النسبة، فإذا تكمّل فيه ذلك أُضيف إلى حضرة مولاه. "(1).

المبحث الثاني: لمحة تاريخية عن نشأة التصوف الإسلامي:

لم ينشأ التصوف الإسلامي صدفة في الثقافة العربية الإسلامية بل كانت منطلقاته وبداياته مع ابتعاد الناس عن المنهج الرباني الذي بُعث من أجله خاتم الأنبياء و المرسلين، فقد أقدم الناس في الفترة التي تلت خلافة الصحابة على الإقبال على الدنيا و متاعها و ابتعدوا عن الطريق الذي رسمه الرسول صلى الله عليه و سلم، فكانت حركة الزهد بداية طريق التصوف الإسلامي، فقد كان الزهد " مقدمة اتجاه مهّد بدوره و تطوّر إلى تصوف[2] "

يُشكلُ البحث في تاريخ نشأة التصوف و أول من تسمّى بالصوفي إشكالاً معقّداً لغياب المعطيات العلمية التاريخية التي تحدد تاريخ النشأة، كما يزيد من تعقيد الإشكال المؤثرات الخارجية التي وفدت على الثقافة العربية و الإسلامية، و التي أثرت في الفكر الصوفي، و تبقى إشكالية تحديد زمن ظهور التصوف و أول من أُطلق عيه هذا الاسم من المسائل التي لم يحسم فيها الباحثون القول إلى اليوم، بل يبقى ما ذهب إليه البعض مجرد تكهنات تفتقد إلى البراهين التاريخية من ذلك - مثلاً- ما ذهب إليه الجامي في أن أول من تلقب بالصوفي هو أبو هاشم الكوفي(تـ 150هـ) وما سمي أحد بهذا الاسم قبله[3] ونقل هذا القول الكثير من الباحثين من أمثال: الجابري و عبد الرحمن بدوي و نيكلسون وغيرهم.

ومع انعدام المعطيات التاريخية فإن ذلك لا يمنع من تحديد الفترة الزمنية التي ظهر فيها التصوف، فإن تحوّل الزهد إلى حركة صوفية سيضع أمامنا ملمحا تاريخياً يقودنا إلى الفترة التي ظهر فيها التصوف ولكن ليس بالدقة المعهودة في البحث التاريخي، فقد أشار أبو القاسم

1- حسن السندوبي : أبو العباس المرسي و مسجده الجامع بالإسكندرية، القاهرة ،ط:1 ، 1944، ص: 84.

2- عرفان عبد الحميد: الفلسفة الإسلامية، دراسة و نقد، مؤسسة الرسالة، بيروت،ط 2، 1984،ص: 52.

3- جواد مرابط: الأمير عبد القادر الجزائري الحسيني والتصوف - دار النهضة العربية للتأليف والترجمة - سوريا- د.ط. ص: 45.

القشيري – وهو أشهر أعلام هذه الطائفة – أن تحوُّل الزهد إلى تصوف كان مع نهاية المائة الثانية للهجرة [1].

والزهد – كما هو معروف– اتجاه سلوكي مضمونه التقشُّف و الانقطاع عن الدنيا والاتجاه إلى الله عن طريق تكثيف العبادات الدينية و ممارسة النوافل، وهذا الاتجاه استفاد منه المتصوفة في بداية ظهور التصوف، فالصوفي لاحقاً سيسلك " طريق التجربة الروحية و المجاهدة والرياضة ليصل إلى مرتبة تتكشف له فيها الحقائق العليا مما يجعله يتخطى عتبة العبادات الدينية الظاهرة و الرسوم الشرعية، و ليس التجاوز الضد بل بمعنى زيادة التعمُّق في باطن الشريعة [2]

وكان مطلع القرن الثالث للهجرة بداية لظهور اللبنات الأولى للتصوف فكان الحديث يدور بين أرباب الصوفية حول قضايا جوهرية في علم التصوف كالحقيقة الإلهية، و أسرار الوجود، وغيرها من المسائل الدينية كتصحيح العبادات و العقائد و حث الناس على اتباع سنة الرسول – عليه الصلاة و السلام – و كان من الذين خاضوا في غمار هذه الحلقات مشاهير الزهاد من أمثال: إبراهيم بن أدهم(تـ 161هـ) وداوود الطائي (تـ 165 هـ) وأبي سليمان الداراني(تـ 215هـ) وذي النون المصري (تـ 245 هـ) وأبي القاسم الجنيد (تـ 298 هـ) وغيرهم ممن نُقل عنهم كلامهم في المرتكزات المعرفية والمنطلقات الفكرية لعلم التصوف وعلم التوحيد، وتزامن هذا مع ظهور حركة مشابهة في خراسان " أُطلق عليها رهط من العبَّاد اسم " الملامتية " و بعدها وجد بعضهم أن هذه التسمية تحمل في طياتها معاني الذل و القذارة البدنية فتحوَّلوا عن التسمية و أطلقوا على أنفسهم اسم الصوفية مثل أهل العراق[3]".

وتأسيساً على ما ذكرنا يمكن القول بأن التصوف الإسلامي نشأ في النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة دون أن نجزم بتحديد دقيق لتاريخ النشأة، و كانت العراق حاضنته الأولى.

المبحث الثالث: التصوف الإسلامي وعلاقته بالمؤثرات الأجنبية :

إن الحديث عن علاقة التصوف الإسلامي بالديانات و الفلسفات الأجنبية سيجرُّنا إلى مقاربة فكرية نستعرض من خلالها بشكل مختصر لأهم الآراء التي تعرَّضت لهذه الإشكالية.

لقد حاول بعض الفقهاء و المؤرخين و كثير من المستشرقين نسبة التصوف إلى مصادر أجنبية و ديانات أخرى غير إسلامية كالفارسية و الهندية ، واليونانية والبوذية و الرهبنة

1-أبو القاسم القشيري: الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص: 141.

2- رفيق العجم :موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان، ناشرون، ط1، 1999، ص: xxiv

3- رفيق العجم :موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص: xxv

المسيحية ... الخ و ذهب فريق آخر إلى اعتبار التصوف كان منشؤه إسلاميا ثم تأثر بالثقافات والديانات الوافدة على الثقافة العربية الإسلامية، ورأى فريق ثالث أن التصوف نشأ عن مرجعية إسلامية و تطور مع رقي الروح الإسلامية و لم يتأثر بالثقافات و الديانات الأخرى.

على أن الأمر الذي لا شك فيه هو أن الحركة الصوفية إنسانية النزعة، عالمية الاتجاه، وهو مطلب النفس الإنسانية التي تطمح إلى الانعتاق من قبضة المادة والتحليق في عالم الروحنة، فهو نزوع فطري في النفس الإنسانية نحو الكمال والتسامي، والتحلّي بالأخلاق الكريمة والطباع المستقيمة و التطلُّع إلى المعرفة الإلهية، وغيرها من الأمور الغيبية الأخرى، وتشترك أفكار المتدينين في كل الملل و النِّحل في هدف واحد هو التحلُّل من أثقال الجسد، و تحرير الروح من السجن الذي أودعت فيه وتعود إلى أصلها وعالمها الروحي الذي نزلت منه، فالتصوف" هو الميل بالإنسان عن العالم المادي والارتفاع به إلى العالم الروحي" [1]، وهو مطلب إنساني " ما دامت الطبيعة البشرية واحدة فليس من المحال أن يكون الأصل في نشأة الصوفية وجود هذه النزعة الروحية في نفوس المسلمين مستمدّة من روح الدين الإسلامي ".[2]

وكان من صور تصوُّفات الأمم قبل ظهور الإسلام بكثير: التصوف اليوناني القديم و الذي مثّل« فيثاغورس» أهم أعلامه و مُنَظِّريه، ثم واصل أفلاطون من بعده البحث في الفلسفة الإلهية، إلى أن وصل إلى ما اصطُلِح عليه بـــ" الأفلاطونية المحدثة " على يد « أفلوطين » المصري المسيحي، الذي مزج بين المفاهيم الصوفية المسيحية و الاتجاه الفلسفي الإلهي الأفلاطوني.

كما نجد صوراً أخرى للتصوف في الحضارات التي سبقت ظهور الإسلام و من ذلك: التصوف الفارسي و الذي كان « هرمس » أهم رجاله، و قد أُثِرَ عن هذا العالم نصوص يعتقد فيها أتباع هذه الفلسفة أن " هرمس" قد جرى بينه و بين الإله المتعالي" بوامندريس" محاورات في مشاهدات إشراقية ، فسُمِّي النص باسمه[*]، كما كان الاتجاه الصوفي سائداً في بلاد الهند و كان يستخدم كنوع من عقاب النفس، ومن هنا كان التشابه بين الحركة الصوفية في كل الحضارات

---

[1]- أبو الحسن الهجويري: كشف المحجوب، دراسة و ترجمة من الفارسية و تعليق: د. إسعاد عبد الهادي قنديل، دار النهضة العربية، بيروت ، د.ط، 1980م مقدمة الترجمة، ص:ب.

[2]- عبد الوهاب الشعراني: الطبقات الكبرى- المكتبة التوفيقية- مصر- د.ط - د.ت- ج1- ص: 18.

[*] ينظر النص المترجم في:

paris :Les Hermes Trismegister , Corpus Herméticum ,trad, par A, J ,Festugière , vol,1 (belles lettres, 1954 , p : 54).

التي سبقت الإسلام، و هو ما جعل الكثير من الباحثين المسلمين و المستشرقين يردُّون التصوف الإسلامي إلى أصول أجنبية و فدت مع الثقافة الدخيلة على المجتمع الإسلامي بعد الفتوحات و دخول الأعاجم إلى الإسلام محمّلين بأفكار و فلسفات عن الألوهية والوجود وغيرها من علوم الغيب، و هو ما فتح الباب أمام الباحثين بالجزم بوجود علائق وثيقة بين التصوف الإسلامي وبقية تصوفات الأمم.

لقد تبين للمستشرق ' لويس ماسينيون' أن الجزم بوجود مصادر أخرى للتصوف الإسلامي يبقى افتراضاً بعيدا عن الحسم المنهجي، و ذهب ' ميركس' إلى أن التصوف مذهب دخيل في الإسلام مأخوذ إما من رهبانية الشام، وإما من أفلاطونية اليونان الجديدة، إذ يعتقد الكثير من الباحثين أن المبادئ الصوفية الإسلامية قد استُمِدَّت من الفلسفة اليونانية والهندية " فالفلسفة اليونانية قد تسرَّبت إلى العالم الإسلامي، واطّرد سلطانها من القرامطة وفي النتيجة كانت المصطلحات الميتافيزيقة في القرن الرابع الهجري تعني بذلك الارتباط بينها و بين تسامي أرسطو، و فيض أفلوطين، هذا ما أثّر تأثيراً كبيراً على تطوُّر التصوف"[1].

وزعم المستشرق "جونس" أن أصول التصوف الإسلامي إما من زرادشتية الفرس ، وإما من فيدا الهنود، و تيقَّن " نيكلسون " أن التصوف الإسلامي قد تأثر بواردات خارجية "... فلا مناص من الاعتراف بما في التصوف من امتزاج بالفكر اليوناني و الدين الشرقي، لاسيما الأفلاطونية الجديدة و النصرانية و الغنوسطية، أما الأثر المباشر للأفكار الهندية في التصوف فلا سبيل إلى إنكار أنه كان قوياً غير أنه بالقياس إلى أثر اليونان والسريان كانت له قيمة ثانوية"[2]، لكنه رغم تيقنه من هذا الأمر إلا أنه رأى عدم إمكانية وروده إلى سبب واحد محدود وأن " البحث برهن على خطأ التعميمات المجازفة من أمثال أن التصوف رد فعل العقل الآري تجاه الدين السامي الفاتح أو أنه نتاج خالص للفكر الفارسي أو الهندي[3]"

كما يرى بعض الباحثين أن مصدر التصوف إنما هو من رد الفعل الآري، وهو أن الله لما بعث الرسول – صلى الله عليه و سلم- برسالته الخالدة انتشر الإسلام انتشاراً بلغ كل أرجاء

---

[1]– جلال الدين الرومي: مثنوي– ترجمة وشرح ودراسة الدكتور محمد عبد السلام كفافي– منشورات المكتبة العصرية– صيدا بيروت– ط:1 – 1966 – ص: 05.

[2]– نيكلسون : الصوفية في الإسلام، تر: نور الدين شريبة، مكتبة الخانجي، مصر، ط1، 1951، ص: 45.

[3]– عبد السلام الغرميني: الصوفي و الآخر، دراسات نقدية في الفكر الإسلامي المقارن، شركة النشر و التوزيع، المدارس، المغرب،ط1 :1421/ 2000، ص: 55

الذي ينكر على من يدّعي الكرامات و أمره مخالف لأحد الأصول المقيدة للمنهج الصوفي يقول:' لو نظرتم إلى رجل أعطي من الكرامات حتى يرتقي في الهواء، فلا تغترُّوا به حتى تنظروا كيف تجدونه عند الأمر و النهي و حفظ الحدود و أداء الشريعة[1]'.

و انطلاقاً من هذه الشهادات – إن جاز لنا التعبير – يمكن القول أن المنهج الصوفي قد اقتبس أصوله و مبادئه من السنة المطهَّرة و من نصوص القرآن الكريم، لكن الإشكال يكمن فيما نُسب إلى التصوف من أفكار و أقوال بعيدة عن المنهج العقدي الذي عليه إجماع الأمة، فالأمر يعود إلى أمور كثيرة منها على سبيل الذكر لا الحصر:

- وجود نصوص و أقوال مدسوسة في كتب كبار الصوفية لا يتّسع المقال للتمثيل لها.
- تحريف فهم الصوفية للقواعد و الأصول الإسلامية و ذلك بسبب الصراعات التي نشأت بين الصوفية و خصومهم من الواقفين على حرفية النصوص.
- عدم فهم كلام الصوفية و هذا إشكال معقّد لأن الصوفية يستخدمون لغة خاصة بهم لا تسعف القارئ العادي على فهم المقاصد و الغايات والمعاني الذوقية التي يتعاطاها الصوفية.
- انتساب بعض المخالفين للصوفية ولا تربطهم علاقة بالتصوف السني، وهذا إن كان تصرُّف فرد فلا يمكن تعميمه و جعله حجة على التصوف.

وما يمكن تسجيله في هذه الوقفة أن التصوف ليس ثقافة مكتسبة 'تتأثّر بهذا الاتجاه أو ذاك، وإنما هو ذوق ومشاهدة، يصل الإنسان إليها عن طريق الخلوة والرياضة والمجاهدة والاشتياق، بتزكية النفس، و تهذيب الأخلاق و تصفية القلب بذكر الله تعالى " [2].

خلاصة المقال:

و مستفاد الرأي فيما سلف يمكن القول التصوف الإسلامي قد تأثّر ببعض الأفكار الفلسفية الوافدة على الأمة العربية، فقد تأثّر بالهرمسيات من آراء في فلسفة الوجود، والهللينيات الزرادشتية والمانوية والهندية المتمثلة في قهر الذات، وتحوّل في المنهج الصوفي وسيلة للتزكية الروحية واستنبط أصولها و مناهجها من نصوص القرآن و السنة.

و بهذا ورث التصوف من كل ما خزّنته تجارب شعوب العالم قبل الإسلام و التي آلت لاحقاً إلى شعوب العالم العربي ' وفيها وبها وعلى امتداد قرونها أضاء التصوف الإسلامي وأينع

---

[1]– أبو القاسم القشيري: الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص: 12.

[2]– أبو نصر السراج الطوسي: اللمع، ص: 19.

طرق الخيرات كلّها مفتوحة عليه.[1] "، وقد أكد على هذه الأسس كل كبار الصوفية، فسهل التستري يقر هذه الأصول في قوله:" أصولنا سبعة أشياء: التمسك بكتاب الله تعالى و الاقتداء بسنة رسول الله صلى الله عليه و سلم، و أكل الحلال، و كف الأذى، و اجتناب الآثام، و التوبة، و أداء الحقوق." [2]، هذه الأصول هي لب الشريعة الإسلامية و مقاصدها، و أكد على هذا المبدأ أبو سعيد الخراز في قوله:" لا يصل العبد إلى الله إلا بالله، و بموافقة حبيبه صلى الله عليه و سلم في شرائعه، ومن جعل الطريق إلى الوصول في غير الاقتداء يضل من حيث يظن أنه مهتد "[3].

وما يدعم هذا التصوُّر تنفير كبار الصوفية من الذين يزعمون سقوط التكاليف إذا وصل المريد إلى أعلى الرتب، فقد نبَّه عبد القادر الجيلاني على هذا الأمر في قوله:" ترك العبادات المفروضة زندقة، و ارتكاب المحظورات معصية لا تسقط الفرائض عن أحد في حال من الأحوال[4]"، و كل وارد أو خاطر يخطر على قلب المريد الصوفي لابد له أن يوافق الكتاب والسنة، فقد أكد أبو الحسن الشاذلي على أن كل أمر من أمور الكشف أو الإلهامات التي لا توافق هذين الأصلين لابد من إنكارها، يقول: " إذا عارض كشفك الصحيح الكتاب و السنة فاعمل بالكتاب و السنة و دع الكشف، و قل لنفسك: إن الله قد ضمن لي العصمة في الكتاب و السنة و لم يضمنها لي في جانب الكشف و الإلهام[5]."و إلى هذا المعنى أشار الشيخ عبد القادر الجيلاني في قوله:" كل حقيقة لا تشهد لها بالشريعة فهي زندقة، طِرْ إلى الحق عزَّ و جلَّ بجناحي الكتاب والسنة، اُدخل عليه و يدك في رسول الله"[6]، و كان أبو يزيد البسطامي -الذي نال قسطاً كبيراً من التسفيه والتشنيع بل و حتى التكفير- قد صنف الصوفي الحقيقي بقوله:" الصوفي هو الذي يأخذ كتاب الله بيمينه، و سنة رسوله بشماله، و ينظر بإحدى عينيه إلى الجنة و بالأخرى إلى النار، و يأتزر بالدنيا، و يرتدي بالآخرة، و يُلبِّي من بينهما للمولى لبَّيْك اللَّهُمَّ لبَّيْك"[7]، وهو نفسه

---

[1]- أبو عبد الرحمن السلمي: طبقات الصوفية، تح: نور الدين شريبة، مطبعة دار التأليف، القاهرة، ط 2، 1969، ص: 159.

[2]- أبو عبد الرحمن السلمي: طبقات الصوفية، تح: نور الدين شريبة، ص: 210.

[3]- المصدر نفسه: ص: 300.

[4]- عبد القادر الجيلاني: الفتح الرباني، ص: 29.

[5]- ابن عجيبة : إيقاظ الهمم، ص: 22.

[6]- عبد القادر الجيلاني: الفتح الرباني، ص: 29.

[7]- عبد الرحمن بدوي: شطحات الصوفية،وكالة المطبوعات، الكويت، ط:2، 1976، ص: 103.

تجربة خاصة في السلوك و النصوص في الاجتماع الصغير و الطرق و الفرق، و إن كان التصوف قد تأثر بكل ذلك لكنه انصهر مع نصوص القرآن و السنة و وعاها و أوّلها تبعاً لوعي و شعور و تبدّيات أقطابه و أوليائه "[1]، فالخطاب الصوفي قرأ النصوص الدينية (القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف) من زاوية يستحيل على الرؤية الفقهية و التفسيرية الضيقة التموقع فيها، وهي قراءة تعطي الأولوية للحرف، أي للكتابة وتعتمد على التأويل الذي يتجاوز حتمية الاستحضار الذهني ليركّز نشاطه على تشخيص العبارة و حمولتها الدلالية.

المصادر والمراجع:

1.أبو الحسن الهجويري: كشف المحجوب، دراسة و ترجمة من الفارسية وتعليق: د. إسعاد عبد الهادي قنديل، دار النهضة العربية، بيروت، د.ط، 1980م مقدمة الترجمة، ص:ب.

2.أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي: صفوة الصفوة، تح: محمود فاخوري، دار الوعي، حلب، ط1973،1،ج 3.

3.أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان القشيري: الرسالة القشيرية- وضع حواشيه خليل المنصور- دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان- ط:1- 1418هـ/ 1998م.

4.أبو بكر محمد الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف – ضبطه وعلق عليه وخرج آياته وأحاديثه أحمد شمس الدين – دار الكتب العلمية – بيروت- لبنان – ط:1- 1413هـ/1993م

5.أبو عبد الرحمن السلمي: طبقات الصوفية، تح: نور الدين شريبة، مطبعة دار التأليف، القاهرة، ط 2، 1969

6.أبو نصر عبد الله أبو سراج الطوسي: اللمع- ضبطه وصححه كامل مصطفى الهنداوي- دار الكتب العلمية- ط:1 -1421 هـ/2001 م.

7.جبور عبد النور : نظرات في فلسفة العرب، دار الكتب العلمية ، بيروت، لبنان، ط1، 2004

8.جلال الدين الرومي: مثنوي- ترجمة وشرح ودراسة الدكتور محمد عبد السلام كفاني- منشورات المكتبة العصرية- صيدا بيروت- ط:1 – 1966

[1]- رفيق العجم :موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص: xxv

9.جواد مرابط: الأمير عبد القادر الجزائري الحسيني والتصوف – دار النهضة العربية للتـأليف والترجمة – سوريا– د.ط.
10. حسن السندوبي : أبو العباس المرسي ومسجده الجامع بالإسكندرية، القاهرة ،ط:1 ، 1944.
11. رفيق العجم :موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان، ناشرون، ط1، 1999،
12. زكي مبارك: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق– المكتبة العصرية للطباعة والنشر – صيدا – بيروت–د.ط–د.ت–
13. عبد الرحمن بدوي: شطحات الصوفية،وكالة المطبوعات، الكويت، ط:2، 1976.
14. عبد السلام الغرميني: الصوفي و الآخر، دراسات نقدية في الفكر الإسلامي المقارن، شركة النشر و التوزيع، المدارس، المغرب،ط1 :1421/ 2000
15. عبد القادر الجيلاني: الفتح الرباني
16. عبد الوهاب الشعراني: الطبقات الكبرى– المكتبة التوفيقية– مصر – د.ط – د.ت– ج1–
17. عرفان عبد الحميد: الفلسفة الإسلامية، دراسة و نقد، مؤسسة الرسالة، بيروت،ط 2، 1984.
18. مصطفى غلوش : التصوف في الميزان ، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، د. ت
19. نيكلسون : الصوفية في الإسلام، تر: نور الدين شريبة، مكتبة الخانجي، مصر، ط1، 1951
20. ينظر: عبد القادر أحمد عطا: التصوف الإسلامي بين الأصالة و الاقتباس، مطبعـة لبنـان، ط1، 1987
21. يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسـيط، دار القلـم بيـروت، لبنـان، ط1،1982.

محتويـــات العــــدد

	الإيزو 9000 كآلية لضمان جودة التعليم العالي بالجزائر	127
أ. يوسفات علي هاشم – جامعة أدرار	مظاهر تفعيل دور المـــــرأة في المجــالــس المنتخبــــة	147
أ. محمود بن سعيد – جامعة الأغواط	تأثير الإعلام الرياضي المرئي على استثارة دافعية المراهقين نحو ممارسة التربية البدنية	165
صافا يمينة. جامعة ابن خلدون –تيارت–	أزمات التحول الديمقراطي في الجزائر. (من 1990الى غاية 2000)	184

القلم

مجلة لغوية أدبية دورية أكاديمية محكّمة

يصدرها:

- الأستاذ الدكتـور: **المختار بوعناني**
- الأستاذ الدكتـور: **مكي درّار**
- الأستاذة الدكتورة: **صفية مطهري**

من قسم اللغة العربية وآدابها

كلية الآداب واللغات والفنون

جامعة وهران السانية ـ الجزائر

العدد الثالث (23) والعشرون يناير 2012م

الإيداع القانوني: **2006 ـ 920**

I S S N : 1112-69-06

بريد المجلة: URLZOHRA@gmail.com

فهرس موضوعات مجلة القلم

العدد (23) شهر يناير 2012م

- انتهى-

جدلية المدنّس والمقدَّس في الخطاب الصوفي

الأستاذ: عزوز ميلود[1]
جامعة ابن خلدون تيـارت

مقدمة:

يعتبر شعراء التصوف أبرز من مارس إعادة التشفير اللغوي في الشعر قديما، وذلك بنزع الدلالات الأولى الحسية والدنيوية للكلمات التي تتصل بمجالات الغزل والخمر وحالات النفس وإدراجها في أنساق رمزية جديدة مرتبطة بمواجدهم وعالمهم، فكانت العملية استبدالية يهدم الصوفي القصيدة التقليدية ويقيم على أنقاضها قصيدة مشابهة مناخا ودلالة، وهذا ما تأباه الذائقة الجماعية التي تكرست على نمط أحادي لا يقبل بالمفارقة والتناقض.

يستخدم الخطاب الصوفي " ملفوظات وعبارات هي كناية عن توظيفات مجازية وتراكمات دلالية خاصة إذا كان الأمر يتعلق بأشياء معنوية أي بمعنى المعنى. عندها يمكن القول بأن كل معنى هو انتهاك لمعنى آخر، وكل تعريف هو تأويل للخطاب، يحيل إلى تأويل آخر"[2].

يقوم الخطاب الشعري الصوفي على اختراق المألوف المتداول في القصيدة العمودية التقليدية التي تتوافق حولها الرؤى وتنسجم ملفوظاتها مع المناخ العام للنسيج اللغوي المعتاد، ويندمج أفق انتظار المتلقي مع أفق المرسل في تفاعل مشترك تتقاسمه الذائقة الجماعية التي توارثت عبر الأزمان لغة مألوفة تعبر عن التجارب الإنسانية، وشكلت هذه اللغة المألوفة عائقاً أمام الإبداع ، وهو ما دعا بالصوفي إلى التمرّد عليها والتفكير في لغة مغايرة تقول ما لا يُقال، وتتجاوز أفق القارئ وتخلخل نظام البنية اللغوية القائمة على معايير ثابتة تقول ما يقبله المنطق ويستسيغه العقل الذي لا يقبل بالمتناقضات في شكل مترادفات مثل قول أحد الصوفية:

جَهْلٌ هُوالعِلْمُ حَرْبٌ هُوالسِّلْـــــمُ   عَدْلٌ هُوالظُّلْمُ مُدَّتْ قوَاصِمُهُ
يُبْكِينِي ويُطرِبُنِي، يَصْحُوويُسْكِرُنِي   يَنْجُوويُغْرِقنِي أبْغِي أحْكَامَـهُ
ضِدَّان قدِ اجْتَمَعَا فِيهِ وامْتَنَعَـــا   عَيْنٌ إذَا تَبعَاهَا مَنْ مَلَاطِمَـهُ[3]

لقد أحدثت هذه المتوالية من الجمل خللا على مستوى الدلالة، إذ جمعت بين المتناقضات، فلا يمكن أن يكون الجهل مرادفا العلم، ولا يمكن كذلك أن تكون الحرب مرادفا للسلم، ولا العدل مرادفا للظلم، فللغة المعيارية نظامها الذي تعارف الناس عليه، لكن لغة التصوف تختلف عما هومتعارف عليه ومتفق حوله، فهي تقوم على المفارقة والجمع بين الأضداد الذي لا يجمع بينها إلا الخطاب الصوفي.

وبهذه المفارقة الدلالية تخلق اللغة في الشعر الصوفي هوامش رحبة، على حساب اللغة المعجمية وانطلاقاً منها، وتجعل اللغة القاصرة المعطلة في الخطاب العادي تقول أكثر مما تقول في الخطاب الصوفي.

لقد قام الشعراء الصوفية برفع بعض اصطلاحات شعراء الغزل إلى أجوائهم، ليقيموا بذلك تواصلا بينهم وبين متلقيهم، ويحققوا لنصوصهم بعض خصائص الأدبية، إذ "إن العلاقة بين الأدب والقارئ تشتمل على دلالة جمالية وتاريخية، وهذه الدلالة الجمالية تعتمد أول ما تعتمد على المقارنة ، إذ إنه بعد المرة الأولى من القراءة يقارن القارئ قيم العمل الجمالية مع أعمال أدبية مقروءة من قبل"[4]، وبالمقارنة يمكن للمتلقي أن يتصيَّد بعض الخلجات التي تقذفها القصيدة الصوفية.

ومن ذلك نذكر قول ابن عربي:

عُج بالرَكائِبِ نحوبُرقِةِ ثهمَــــدِ ... حَيثُ القضيبُ الرَطبُ وَالرَوضُ النَدي
حَيثُ البُروقُ بها تُريكَ وَميضَها ... حَيثُ السَحابُ بها يَروحُ وَيَغتَــــدي
وَارفَع صُوَيتَكَ بالسُحَير مُنادِياَ ... بالبيضِ وَالغيدِ الحِسانِ الخُــــرَّدِ
مِن كُلِّ فاتِكَةٍ بطرفٍ أحــــوَرَ ... مِن كُلِّ ثانِيَةٍ بجيدِ أغيــــدِ
تَهوي فتُقصِدُ كُلَّ قلبٍ هائِــــمِ ... يَهوى الحِسانَ براشِقِ ومُهَنَّــــدِ[1]

نسج ابن عربي هذه الأبيات التي تتضمن الوقوف على الطلل والبكاء على الأحبة، وذكر الديار والدمن والآثار على منوال سابق معروف في بناء القصيدة الطللية، وهذا التشكيل يحمل دلالة جمالية تعتمد على المقارنة بين قيم هذا العمل الجمالي مع الأعمال الأدبية السابقة وهي استحضار للموروث الشعري التقليدي الذي يحيل إلى الأصل، فالعلاقة بين الغزل العذري والحب الصوفي وشيجة، ويتم تناظرها في أنهما يحققان مقولة "الحب للحب"[5] فلا تكون غاية وراء محبوبته.

ينتقل الكلام في لغة الشعر الصوفي من نظام اللغة الصارم إلى نظام الكلام المفتوح, ومن الدلالة المعجمية المتوارثة للغة إلى الدلالة الأدبية التي تجعل الكلام يتفرَد ولا يتعدّد، ويتقيّد ولا يتبدّد، ثم إن هذه [الأسلبة] للمدنس التي يعمد إليها الصوفي في تشكيله للقصيدة الصوفية هي التي تجعل لغة شعراء التصوف ذات خصوصية متميزة، فهذا الخرق الذي يأتيه المبدع يقوم على انتهاك واختراق الشائع المألوف المتداول، سواء أكان هذا الاختراق صوتياً أم صرفياً أم نحوياً أم دلالياً؛ ومن ثم يحقق هذا الخطاب انزياحاً بالنسبة إلى معيار متواضَع عليه ألفته الذائقة الجماعية، إذ يأتي مخالفا لما كان مألوفا وذلك من خلال الإتيان باللامتوقع واللامنتظر، ومن هذه الزاوية تصبح اللغة في

الإبداع الصوفي مخلخلة للبنية اللغوية المعيارية بحملها من المستوى التقريري المباشر إلى المستوى الفني الجمالي المؤثر الذي يتضاعف معه النشاط الفكري، وتزداد القدرة على إثارة الانفعال النفسي عند المتلقي.

ومن الموضوعات التي استدعتها الشعرية الصوفية من التراث الشعري العربي موضوعة الرحلة التي مثلت دالا مشتركا بين الصوفية جميعاً باختلاف أزمانهم وأمكنتهم، وقد نسجوا في هذه الموضوعات على شاكلة القصيدة التقليدية التي كانت تأتي فيها الرحلة غالبا بعد الوقوف على الأطلال.

وعن الالتقاء في وصف الرحلة بين الشعراء المتصوفة والجاهلين وضّح "شكري فيصل" بأنه "يكون في أربعة مواقف هي: التساؤل عن الظعن والإخبار عن رحيله وممشاة الرّكب، والوقوف عند معالِم الطريق وذكر الظعائن والهوادج، وذكر النساء والتحدث عنهن" (6).

وهكذا غدت موضوعة الرحلة الموضوعة الأكثر حضورا وتكرارا في العمل الأدبي الصوفي عموما، والشعر منه على وجه الخصوص لما لها من دور في إخراج المعاني الذوقية الصوفية من المجرد إلى المحسوس الملموس.

وقد جُعل من حضورها المتكرر في العمل الأدبي الصوفي أيقونة تكاد تكون ثابتة الدلالة مهما اختلف العمل الأدبي من شاعر إلى آخر، إذ أنّ مجرد وجود بنيتها في قصيدة صوفية معينة، سرعان ما يحيل السياق الصوفي على أنها علامة كبرى وعلى أنها بنية مستعارة وعلى أنها مجرد شبيه دال بكلّه وتفاصيله على أصيل أو مدلول صوفي بكلّه وتفاصيله(7).

فهناك تشابه بين الرحلة الصحراوية والرحلة الصوفية، فكلا الأمرين رحلة باتجاه تحقيق هدف معين، فالأول سلك المواضع والشعاب للوصول إلى الديار الحسية والثاني أي: رحلة الصوفي سلك طريق التصوف أوما يسمى طريق التزكية الروحية التي تؤدي إلى الوصول " إلى الحقيقية التي تتحقق على المستوى الفردي داخل الذات، وليس خارجها فهي رحلة باطنية روحية" (8)، والرحلة الصوفية في عمقها هي طقس عبور من المكان إلى اللامكان ومن المحسوس إلى اللامحسوس، غير أن هذا الطقس " لا يتحقق ولا يتم إلا من خلال الواقع والمكان الطبيعي الجغرافي الذي يبدأ من الذات (الجسد) باعتبارها كينونة مكانية متجسدة، مع الأخذ باعتبار أسبقية المكان عليها، ولا ينتهي عند الحي (الدّيار) التي يمكث فيها الأحبة، وتعدّ غاية الرحلة المكنّى عنها تارة بذكر وادي أي (مكة) وتارة بطيبة أي (المدينة)، فالأماكن والمواقع هي علامات غير ميتة في تجربة الصوفي فهي تحمل صفة الإرشاد والترقي، وذلك على خلاف المكان الطللي في القصيدة الجاهلية"(9).

يقوم الصوفي أثناء تشكيله للقصيدة الصوفية بعملية هدم وبناء، يهدم القصيدة الغزلية التقليدية، ويبني بدلها قصيدة مماثلة مناخا ودلالة، حيث يأخذ من السابقة بعض اللبنات الصالحة لبنائه، فمن القصائد الجاهلية أخذ الصوفي تعابيره واتخذ منها لغة

إشارية ورمزية، يحيل فيها الرحيل المكاني إلى رحيل صوفي أوعروج روحي، ويحيل فيها قطع المسافات واجتياز القفار والفيافي، ووعورة السفر إلى مكابدات الصوفي وتدرجه في المقامات والأحوال الصوفية قبل الوصول، ويحيل فيها وقوف الشاعر موقف المتفرج العاجز من الظاعنين الراحلين يتبعهم بقلبه على وقوف الشاعر الصوفي موقف المكبّل بحظوظه وعدم قدرته على مرافقة الراحلين السالكين درب المحبة الإلهية. وبهذا يجوز لنا القول بأن الصوفي لم يُوجد معجما خاصا به وإنما احتفظ بالمعجم التقليدي، لكنه أفرغه من دلالاته المتوارثة عبر الأزمان وشحنه بدلالات روحية قذفتها تجربته الذوقية الصوفية الفريدة.

لقد استقى الشعراء الصوفية موضوعة الغزل من رحم الموروث الشعري، فأقاصيص الغرام العفيف وحكايات الحب العذري قد اكتسبت دلالات جديدة من خلال ما أضفاه الشاعر الصوفي عليها من تلويحات ورموز ألفت بين العشق الإنساني والعشق الإلهي لما يجمع بينهما من ولع ووله ووجد واكتواء وتطلّع إلى الوصال(10).

فالعلاقة بين العاشق والمعشوق مستتر خلف المعنى لتكشف عن وصال روحي تصبو إليه ذات الشاعر، كما تصبوا قطرة الماء إلى الماء.

إن العبارات والرموز والتلويحات التي نجدها في الخطاب الصوفي هي رموز شعرية منحت الشاعر مزيدا من الحرية يعبّر بها عن اللامرئي وعن اللامحسوس وغير العادي بدءً من المرئي والمحسوس والعادي، فالقارئ العادي لمثل هذه الموضوعات يظن نفسه أمام رائعة من روائع مجنون ليلى أوكُثيّر عزّة أوجميل بثينة، إذ لا شيء يصرف دلالتها الظاهرة إلى دلالة باطنية، وقد دعا ابن عربي متلقيه إلى اعتبارات الباطن من هذه الألفاظ المدنسة وعدم الاعتماد على ما تمده ألفاظ اللغة من دلالات سطحية:

فاصْرِفْ الخَاطِرَ عَنْ ظاهِرِهَــا   واطْلبْ البَاطِنَ حَتَّى تعْلمَا (11)

لقد تنبه الصوفية إلى ضرورة إقامة التواصل فلجأوا إلى استعارة المعاني الحسية التي تعودها المتلقي، كالهجر والشوق والوجد والبعد، واستعمال بعض أسماء النساء كقرينة دالة على ذلك مثل: ليلى، سعدى، ولبنى، وعزّة، وغيرها، ذلك أن المتلقي قد اعتاد على هذه الأشعار، غير أن قراءة الخطاب الصوفي في موضوع الغزل أو الخمرة إذا لم يقم المتلقي باستبدال دلالي مراعيا الخصائص التعبيرية لهذا الخطاب، ابتعد عن المعنى الذي أريدت له، لأنها تفتقد للقرائن الصارفة للمعنى الحقيقي، وكان من أسباب ذلك أن طعن الفقهاء في ما قاله ابن عربي في كتابه "ترجمان الأشواق" وعدوه كتابا في الغزل الحسي، إذ أعجب ابن عربي بابنة الإمام أبو شجاع الموكل بمقام إبراهيم التي كانت غاية في الجمال- كما يذكر ابن عربي- وكان اسمها "نظام" ، وقد كانت هذه الفتاة سببا في كتابة ابن عربي كتابه الشهير هذا، ويصرح هوفي مقدمة كتابه أنه لما عرف هذه الفتاة فكر في تأليف قصائد غزلية، ويُخيِّل إلى قارئه أنه كذلك؛

إذ كانت المعاني تدور حول: "بنت عذراء، طفيلة هيفاء، تقيد النظر، (...) ساحرة الطرف، عراقية الظرف"[12].

وكانت البنت "نظام" ملهمة "ابن عربي" في كتاباته، والتي يحيل اسمها إلى دلالة الانسجام والتكامل، فالشاعر كان يرى فيها محبوبه الأبدي قائلا في إحدى قصائده:

طالَ شَوقي لِطفلةٍ ذاتِ نثـــر ... وَنِظامٍ وَمِنبَـرٍ وَبَيـــان
مِن بَناتِ المُلوكِ مِن دار فُرسٍ ... مِن أَجَلِّ البلادِ مِن أصبَهان
هِيَ بنتُ العِراقِ بنتُ إمامـي ... وأنا ضِدُّها سَليلُ يَمانـــي
لوتَرانا بتَرامـةٍ نتَعاطـــى ... أَكْؤساً لِلهَوى بغَير بَنـــان
والهَوى بَينَنا يَسوقُ حَديثـاً ... طَيِّباً مُطرباً بغَير لِســان
لرَأيتُم ما يَذهَبُ العَقلُ فيــه ... يَمَنٌ والعِراقُ مُعتَنِقــان [13]

تظهر في هذه الأبيات إيحاءات صوفية رمزها [البنت العراقية] يشير إلى المرموز[العراقة والامتناع والقسوة]، ويشير الرمز [يمانية]إلى اليُمن والإيمان، كما تظهر في هذه الأبيات مجموعة من المتقابلات من الطباق والأضداد في المعشوق، وهو اجتماع الصفات والأضداد في ذات الحق فهوالأول والآخر، الظاهر والباطن...

ولما كان من سوء فهم ابن عربي لأبياته التي جئنا على ذكرها لجأ إلى شرح ديوانه هذا بكتاب سماه: "ذخائر الأعلاق بشرح ترجمان الأشواق" قائلا فيه : " وشرحت ما نظمته بمكة المشرفة من الأبيات الغزلية في حال اعتماري في رجب وشعبان ورمضان، وأشير بها إلى معارف ربانية، وأنوار إلهية ، وأسرار روحانية وعلوم عقلية، وتنبيهات شرعية، وجعلت العبارة عن ذلك بلسان الغزل والتشبيب لتعشق النفوس هذه العبارات"[14]..

تختلف نظرة الصوفية إلى المرأة عن نظرة العامة من الناس أوالشعراء الغزليين والماجنين منهم الذين يرونها مشتهاة لذاتها وموضع حب، إذ يراها الصوفية مصدر الوجود الفاعل والمنفعل، ومنبع العطاء، فهي الصورة المثلى من بين الصور المتعددة في الوجود، وبهذا يرجعونها إلى جوهرها الأنثوي الذي به يتجدّد الوجود و"من خلال هذا الجوهر الأنثوي رمز الصوفية إلى الحكمة العرفانية، والحب في مظهريه الإلهي والإنساني، من حيث ما يتضايفان ويحيل كل منهما إلى الآخر"[15].

يمثّل رمز المرأة عند المتصوفة "الحكمة الإلهية " يقول ابن عربي: "إنها ليست سوى مجلى من المجالي الإلهية ولأنّ أساس العبادة وجوهرها الحب، والله هو المحبوب والمعبود على الإطلاق"[16].

إن الصوفية يرون في المرأة فضاء جماليا يجدون فيه تجليات الجمال الإلهي المطلق وذلك لأن التغزل بالمرأة والإشارة إليها هوفي الحقيقة تغزل بما خلق الله تعالى ولكن بأسلوب صوفي باطني ظاهر ألفاظه غزلية معتادة وحقيقته تواصل مع المحبوب المطلق المشار إليه بالرموز الغزلية، وهوما قصدته آمنة بلعلى بقولها: "إن عالم المعاني الإلهية أوالخيال أسهم في جر خطاب الغزل ليتشكل به على مستوى الإنجاز،

وكون الصوفي يبقى مشدودا إلى عالم الحس مرتبطا بحال الفناء الذي هوبمثابة صوت اختياري تتم أثناءه المكاشفة فيرى الله في كل الأشياء"[17].

لا يستطيع القارئ العادي في الكثير من الأحيان أن يحدد الدلالة الأصيلة (المعاني الروحية) من الدلالة الشبيهة (المعاني الحسية) في موضوع الغزل في الشعر الصوفي، لأنه كثيرا ما تأتيان متوازيان، فإذا لم يصرف المعنى الظاهر إلى المعنى الباطن ، عُدَّ الكلام في الغزل الحسي، ويختفي بذلك الخطاب المؤوّل، من ذلك قول أبي مدين شعيب في الأبيات:

تَذَلَّلْتُ فِي البُلْدَانِ حِينَ سَبَيْتِنِـي	وبِتُّ بِأَوْجَاعِ الهَوَى أَتَقَلَّـبُ
فَلَوكَانَ لِي قَلْبَانِ عِشْتُ بِوَاحِـدٍ	وأَتْرُكُ قَلْبًا فِي هَوَاكَ يُعَـذَّبُ
وَلَكِنَّ لِي قَلباً تَمَلَّكَهُ الهَـوَى	فَلا العَيْشُ يَهْنَأ لِي ولاَ المَوْتُ أَقْـرَبُ
كَعُصْفُورَةٍ فِي كَفِّ طِفْلٍ يَضُمُّهَـا	تَذُوقُ سِيَاقَ المَوْتِ والطِّفْلُ يَلْعَـبُ
فَلا الطِّفْلُ ذُوعَقْلٍ يَحِنُّ لِمَا بِهَـا	ولا الطَّيْرُ ذُوريشٍ يَطِيرُ فَيَذْهَـبُ
تَسَمَّيْتُ بِالمَجْنُونِ مِنْ أَلَمِ الهَوَى	وَصَارَتْ بِي الأَمْثَالُ فِي الحَيِّ تُضْرَبُ
فَيَا مَعْشَرَ العُشَّاقِ مُوتُوا صَبَابَةً	كَمَا مَاتَ بِالهُجْرَانِ قَيْسٌ المُعَذَّبُ[18]

قرأ أحد المتلقين هذا الشعر فبدا له غير ما اعتقد فقال له الشيخ: "إن فتَّشت في شعري عن الحب الجسداني فسوف تجده، وإن فتَّشت عن الحب الصوفي فسوف تجده، ولكن بالقدر الذي أنت عليه"[19]، ذلك أن مثل هذه الألفاظ التي وُظفت في الخطاب الصوفي تماهت مع الدلالات الحسية وصارت متطابقة معها ولا يمكن تحديد المعنى الحسي الحقيقي من المعنى الصوفي وبهذا تبعث في النفس ريبة وفي الذهن تشويشا وهوما لا ينسجم مع طبيعة العقل الذي لا يرضى إلا بالتقييد والحصر والتحديد.

إن الرموز الصوفية توجد آفاقا سامية لم نعهدها من قبل، وهذا الغموض الذي ينشأ أويتولّد من الأسلوب الرمزي، هوغموض يشحذ همم القرّاء ويثير ملكة الخيال فيهم، ويفجر الطاقات الإدراكية لديهم، فهوليس ذلك الغموض الناجم عن تكلف مصطنع، فلغة المتصوفة هي نواة حركة خزان طاقات والكلمة فيها من حروفها وموسيقاها، لها وراء حروفها ومقاطعها دم خاص، ودورة حياتية خاصة، فطبيعي أن تكون اللغة هنا لغة إيحاء لا إيضاح.[20]

وكما استعمل الصوفية رمز الغزل في شعرهم، وظفوا كذلك رمز الخمرة حيث انتقلوا بها من الاستعمال للتعبير عن تلك التجارب الحسية المادية التي تلبي شهوة الإنسان إلى خمرة عرفانية روحية، فوظفوا المعجم الخمري، كعلامات جاهزة للدلالة بها على أحوال الصوفية العالية، فرمز الخمرة كان المتنفس للتعبير عن طريق الكناية والاستعارة فيذكرون الألفاظ المصاحبة كالمدام، والعقار، الكرم والأباريق، الزجاجات، الكؤوس، الطاسات، النديم، السكر، الصحو، الكأس...، ملوّحين بها إلى المعاني الذوقية كمعاني الحب والفناء والاتحاد لتكون الخمرة المادية معادلا لغويا للخمرة الصوفية، فالصوفية يطلقون رمز الخمرة للدلالة على الوصال ولذّته ونشوته، والخمرة الصوفية

هي خمرة المحبة الإلهية ويعبرون بذلك عما يجدونه من ثمرات التجلي ونتائج الكشوفات، وبوادر الواردات، " وأوّل ذلك الذوق، ثم الشرب، ثم الرّي، فصفاء معاملاتهم الذي يوحي لهم ذوق المعاني، ووفاء ودوام مواصلاتهم الذي يقتضي لهم الرّي، فصاحب الذوق متساكر وصاحب الشرب سكران وصاحب الري صاح"[21].

تعتبر الخمرة الحقيقية رمزا من رموز الوجد الصوفي، وقد حاول بعض الباحثين أن يفسر تلك العلاقة الموجودة بين الخمر المادية والسكر الصوفي بقوله: "إن النفس حين تهتز في أعماقها بالتيار الذي يجرفها، ... تدور على ذاتها، بإفلاتها لحظة من القانون الذي يريد النوع أوالفرد أن يحدد كل منها الآخر دورانيا، إنها تتوقف كان صوتا يدعوها، ثم تستسلم للتيار الذي يحملها ويمضي بها قدُما، إنها لا تدرك القوة التي تحرّكها إدراكا مباشرا، ولكنها تحسّ بوجودها الغامض وتستشفه من رؤية رمزية، وعند ذلك يغمرها قبض من فرح، بوجد تغرق فيه أوبمحبة تعانيها، فتشعر بأن الله حاضر وأنها فيه، فقد انبلج الصبح، فزالت المشكلات وتبددت الظلمات، إنه الإشراق".[22]

فالخمر رديف السكر في الحالات الاعتيادية، وهوعند الشعراء الحسيين رديف معنوي للغياب عند الشعراء، وعند الصوفية "غفلة تفرض بغلبة السرور على العقل مباشرة وما يوجبها من الأكل والشرب، وعند أهل الحق السكر هوغيبة بوارد قوي"[23].

إن رفع موضوعات الخمرة المادية والغزل من أجوائهما الحسية إلى الأجواء الصوفية كان بغرض تشكيل لغة مشتركة يمكن من خلالها أن يقارب الصوفي بعض لطائفه من متلقيه، لذلك استغل الصوفية ذلك الرصيد اللغوي الهائل مما خلفه شعراء الحواس، وعلى هذا الأساس "استلهمت الشعرية الصوفية التراث العربي الهائل من الشعر الخمري، واستلهمت صوره، وأخيلته وأساليبه، لم تستلهم ما فعل به من مجون وإباحية، وتحول هذا التراث الخمري إلى رمز شعري صوفي، يعبر عن خلجات المحبة، والفناء والغيبة عن النفس بقوة الواردات أو الوجد الصوفي العام والسكر الإلهي المعنوي بمشاهدة الجمال المطلق ، ومنازلة الأقوال والتجارب الذاتية والعالية"[24].

ومستفاد الرأي فيما سلف من الأقوال أن استعمال المدنس للتعبير عن المقدس في الخطاب الصوفي كان له ما يبرره، إذ لا توجد لغة خاصة لهذه المواجيد إلا لغة شعراء الغزل الذين تتمكنوا من التعبير عن بعض نشواتهم ومكنوناتهم وتجاربهم الغرامية، فكانت اللبنات جاهزة لبناء القصيدة الصوفية التي تحتفظ بشكلها وتختلف بمضمونها، إذ "لها دال هو ظاهرها أو ملفوظها، ولها مدلول هو باطنها أو مفهومها، ولكن هذا المفهوم الذي يبدوحسيا واقعيا في جملته ينزاح بفعل السياق الصوفي وأجوائه إلى مفهوم مجرد لا واقعي هو عبارة عن أحوال صوفية تعتري الصوفي في مقام الفرق والغياب عن عالم روحاني"[25]، باعتبار أن بُعد الغياب هو الذي يسوس مثل هذه القصائد ويتحكّم في بنائها ودلالتها، إذ تكثر الألفاظ الدالة على الحزن والحنين

والشوق ، وهي حالات يتصف بها الصوفي حينما يغيب عن الحق، وتطول فترة ابتعاده عنه، على عكس بُعد الحضور الذي يوجه دلالة القصيدة إلى الطرب والنشوة وما يصطحبها ذلك من نشوة وخمرة وشطح...

وتأسيسا على ما تقدم يمكن أن نرصد التشابه بين من أسكرته الخمرة المادية، وغيبت عقله، وأفقدته صوابه، وبين من أسكرته المحبة الإلهية وغيبت وعيه وإحساسه، في مفعولهما [السكرتان] كونهما يشلان العقل ويعطلان المدارك، كما يمكن رصد تشابه اللفظتين اللتين تطلقان للدلالة على هذه الحالة اللاشعورية، ففي الخمر المادية يطلق لفظ : "العربدة" التي هي خروج عن المألوف في الحركات والأفعال والأقوال، وفي السكر الصوفي: يطلق لفظ: "الشطح" الذي هو كذلك خروج عن النمط السائد في الكلام، إلا أن المفارقة بينهما: أن من أسكرته الخمرة المادية يصحوبعد زوال تأثير الخمر، بينما السكران من المحبة الإلهية فلا صحوله، كما يعبر عن ذلك أحد المتصوفة الذين أسكرتهم المحبة الإلهية :

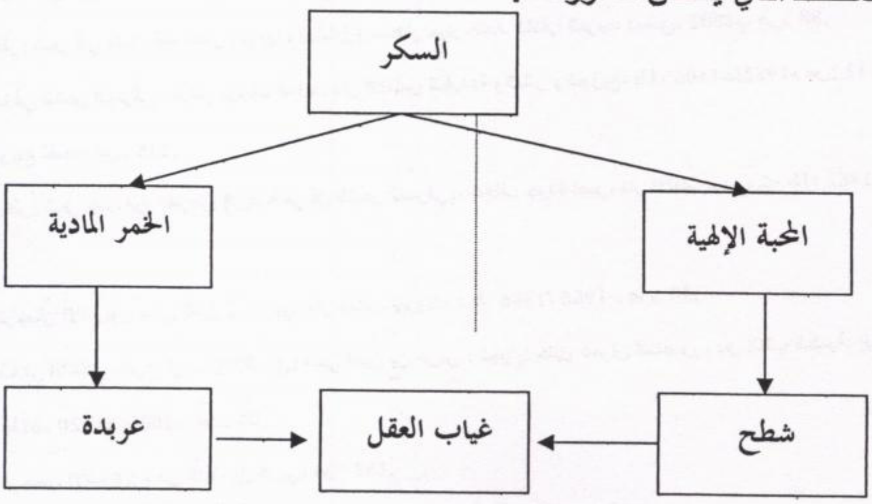
لِـي سَكْرَتَان ولِلنُّدْمَان وَاحِدَةٌ ... شَيْءٌ خُصِّصْتُ بِهِ مِنْ بَيْنِهِمْ وَحْدِي(26)

وهذا راجع إلى كون الصوفي مرتبط بذكر ربه لا ينساه طرفة عين، فهذه المحبة لا تزول، وبهذا لن يصحوالصوفي من سكره مادام حيا، ولذلك نجد الصوفية يتمثلون بهذين البيتن:

عَجِبْتُ لِمَنْ يَقُولُ ذَكَرْتُ رَبِّـي ... فَهَلْ أنْسَى فَأذْكُرَ مَـا نَسِيتُ

شَرِبْتُ الحُبَّ كَأسًا بَعْدَ كَـأْسٍ ... فَمَا نَفِدَ الشَّرَابُ ومَا رَوَيْتُ(27)

ويمكن أن نضع المشابهة بين السَّكْرتان من منطلق العلاقة المتشابكة بينهما في هذا المخطط الذي يلخص ما أوردناه:



خاتمة المقال:

وفي ختام هذه الأسطر يمكن القول أن لجوء المتصوفة إلى استدعاء بعض موضوعات الموروث الشعري العربي القديم بشكله، لم يكن ليأخذ هذا الحيز الكبير من الأدب الصوفي لولا وجود مشابهة ومناسبة ظاهرة أوخفية بين موضوعات التراث الغزلي والخمري وبين موضوعات الشعر الصوفي، ولما عجز شعراء التصوف عن إيجاد لغة جديدة تلبي لهم حاجة التعبير عن مواجيدهم لجأوا إلى استعارة هذه الموضوعات المدنسة إلى الأجواء الروحانية المقدسة بغرض تشكيل لغة يشتركون فيها مع غيرهم من المتلقين ليقاربوا تجاربهم الوجدانية بلغة ا الغزل ولحب والعشق والسكر.

هوامش المقال:

---

(1) أستاذ مساعد ، قسم اللغة والأدب العربي، كلية الآداب واللغات، جامعة ابن خلدون، تيارت، الجزائر.

(2) الفكر والحدث: علي حرب ، حوارات ومحاور، دار الكنوز الأدبية، بيروت لبنان،ط:1،1997، ص:61.

(3) الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل: عبد الكريم الجيلي، تح:أبوعبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية- لبنان، ط:1-1418هـ/1997م. ص:28

(4) الأصول المعرفية لنظرية التلقي، ناظم عودة خضر: دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، ط: 02، 1997م، ص: 142.

(5) ينظر: الرمز الشعري عند المتصوفة، عاطف جودة نصر، ديوان الكندي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط01، 1978م، ص: 132.

(6) تطور الغزل بين الجاهلية والإسلام: شكري فيصل، دار العلم للملايين، بيروت، ط05، د.ت، ص: 117.

(7) ينظر: شعر أبي مدين التلمساني (الرؤيا والتشكيل): مختار حبار،اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2002م، ص: 88.

(9) الأنا في الشعر الصوفي: عباس يوسف الحداد، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1406هـ/1982م ص: 132.

(9) المرجع نفسه، ص: 135.

(10) ينظر: شعر عمر ابن الفارض (دراسة في فن الشعر الصوفي)، عاطف جودة نصر، دار الأندلس، بيروت، ط1، 1982، ص: 112.

(11) ترجمان الأشواق: محي الدين بن عربي، دار صادر، بيروت، د.ط، 1386/ 1966 ، ص: 30.

(12) ذخائر الأعلاق بشرح ترجمان الأشواق: محي الدين بن عربي ، تعليق: خليل عمران المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 1420هـ/2000م، ص: 08.

(13) ترجمان الأشواق: محي الدين بن عربي، ص: 151.

(14) المصدر نفسه، ص: 09-10.

(15) عاطف جوده نصر: الرمز الشعري عند الصوفية، ص: 255.

(19) ديوان أبي مدين شعيب، مطبعة الترقي ، دمشق ،ط: 1 ،1357هـ/1998م. ص: 68.

(20) شعر أبي مدين التلمساني: الرؤيا و التشكيل: مختار حبار ، ص: 33.

(21) ينظر: دراسات في الأدب العربي الحديث: محمد مصطفى هدارة، دار العلوم العربية، بيروت، لبنان، ط01، 1990م، ص: 244.

(22) حالة أهل الحقيقة مع الله: أحمد الرفاعي، ، دار العلم للملايين، سوريا، ط01، 2001م، ص: 78.

(23) الرمز الشعري عند الصوفية: عاطف نصر، ص: 384.

(24) العقلية الصوفية ونفسانية التصوف: علي زيعور، دار الطليعة والنشر، ط01، 1979، ص: 171.

(25) الرمز الشعري عند الصوفية: عاطف جودت نصر ، ص: 339.

(26) شعر أبي مدين التلمساني: مختار حبار: ، ص: 95.

(27) الرسالة القشيرية: أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان القشيري، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط:1، 1418هـ/ 1998م ص: 302

(28) المصدر نفسه: ص:302.